www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

آموزش فلسفه

جلد ۱

بسم الله الرحمن الرحیم

آموزش فلسفه

نویسنده:

محمد تقی مصباح یزدی

ناشر چاپی:

سازمان تبلیغات اسلامی

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست ----- ۵

آموزش فلسفه جلد اول ----- ۱۴

مشخصات کتاب ----- ۱۴

مقدمه مؤلف ----- ۱۴

بخش اول - مباحث مقدماتی ----- ۲۰

درس اول - نگاهی به: سیر تفکر فلسفی ----- ۲۰

از آغاز تا عصر اسلامی ----- ۲۰

آغاز تفکر فلسفی ----- ۲۰

پیدایش سوفیسم و شک گرایی ----- ۲۱

دوران شکوفایی فلسفه ----- ۲۲

فلسفه: ۱- نظری ۲- عملی ----- ۲۳

سرانجام فلسفه یونان ----- ۲۳

طلوع خورشید اسلام ----- ۲۳

رشد فلسفه در عصر اسلامی ----- ۲۶

خلاصه ----- ۲۸

درس دوم - نگاهی به: سیر تفکر فلسفی ----- ۲۹

از قرون وسطی تا قرن هیجدهم میلادی ----- ۲۹

فلسفه اسکولاستیک ----- ۲۹

رنسانس و تحول فکری فراگیر ----- ۳۰

مرحله دوم شک گرایی ----- ۳۱

خطر شک گرایی ----- ۳۲

فلسفه جدید ----- ۳۳

اصالت تجربه و شک گرایی جدید ----- ۳۴

فلسفه انتقادی کانت ----- ۳۵

خلاصه ---- ۳۶
درس سوم - نگاهی به: سیر تفکر فلسفی ---- ۳۷
در دو قرن اخیر ---- ۳۷
ایدآلیسم عینی ---- ۳۷
پوزیتویسم ---- ۳۹
عقل گرایی و حس گرایی ---- ۴۰
اگزیستانسیالیسم ---- ۴۱
ماتریالیسم دیالکتیک ---- ۴۲
پراگماتیسم ---- ۴۲
مقایسه ای اجمالی ---- ۴۳
خلاصه ---- ۴۴
درس چهارم - معانی اصطلاحی علم و فلسفه ---- ۴۷
مقدمه ---- ۴۷
اشتراک لفظی ---- ۴۷
معانی اصطلاحی علم ---- ۵۱
معانی اصطلاحی فلسفه ---- ۵۲
فلسفه علمی ---- ۵۳
خلاصه ---- ۵۴
درس پنجم - فلسفه و علوم ---- ۵۵
فلسفه علوم ---- ۵۵
متافیزیک ---- ۵۶
نسبت بین علم و فلسفه و متافیزیک ---- ۵۷
تقسیم و طبقه بندی علوم ---- ۵۹
ملاک مرزبندی علوم ---- ۶۰
کل و کلی ---- ۶۲
انشعابات علوم ---- ۶۲

خلاصه ---- ۶۳
درس ششم - فلسفه چیست؟ ---- ۶۴
رابطه موضوع با مسائل ---- ۶۴
مبادی علوم و رابطه آنها با موضوعات و مسائل ---- ۶۸
موضوع و مسائل فلسفه ---- ۶۹
تعریف فلسفه ---- ۷۲
خلاصه ---- ۷۳
درس هفتم - موقعیت فلسفه ---- ۷۴
ماهیت مسائل فلسفی ---- ۷۴
مبادی فلسفه ---- ۷۸
هدف فلسفه ---- ۸۰
خلاصه ---- ۸۲
درس هشتم - روش تحقیق در فلسفه ---- ۸۳
ارزیابی روش تعقلی ---- ۸۳
تمثیل و استقراء و قیاس ---- ۸۵
روش تعقلی و روش تجربی ---- ۸۸
نتیجه گیری ---- ۸۹
قلمرو روش تعقلی و روش تجربی ---- ۹۰
خلاصه ---- ۹۲
درس نهم - رابطه میان فلسفه و علوم ---- ۹۳
ارتباط علوم با یکدیگر ---- ۹۳
کمکهای فلسفه به علوم ---- ۹۵
کمکهای علوم به فلسفه ---- ۹۸
رابطه فلسفه با عرفان ---- ۱۰۲
کمکهای فلسفه به عرفان ---- ۱۰۲
کمکهای عرفان به فلسفه ---- ۱۰۳

خلاصه ---- ۱۰۳
درس دهم - ضرورت فلسفه ---- ۱۰۴
انسان عصر ---- ۱۰۴
مکتبهای اجتماعی ---- ۱۰۶
راز انسانیت ---- ۱۰۸
جواب چند شبهه ---- ۱۰۹
خلاصه ---- ۱۱۳
بخش دوم: شناخت شناسی ---- ۱۱۵
درس یازدهم- مقدمه شناخت شناسی ---- ۱۱۵
اهمیت شناخت شناسی ---- ۱۱۵
نگاهی به تاریخچه شناخت شناسی ---- ۱۱۷
شناخت در فلسفه اسلامی ---- ۱۱۸
تعریف شناخت شناسی ---- ۱۲۲
خلاصه ---- ۱۲۳
درس دوازدهم - بداهت اصول شناخت شناسی ---- ۱۲۵
کیفیت نیاز فلسفه به شناخت شناسی ---- ۱۲۵
امکان شناخت ---- ۱۲۸
بررسی ادعای شک گرایان ---- ۱۲۹
رد شبهه شک گرایان ---- ۱۳۱
خلاصه ---- ۱۳۳
درس سیزدهم - اقسام شناخت ---- ۱۳۴
در جستجوی سنگ بنای شناخت ---- ۱۳۴
نخستین تقسیم علم ---- ۱۳۶
علم حضوری ---- ۱۳۶
راز خطا ناپذیری علم حضوری ---- ۱۴۰
همراهی علم حصولی با علم حضوری ---- ۱۴۱

مراتب علم حضوری ---- ۱۴۲
خلاصه ---- ۱۴۴
درس چهاردهم - علم حصولی ---- ۱۴۵
لزوم بررسی علم حصولی ---- ۱۴۵
تصور و تصدیق ---- ۱۴۶
اجزاء قضیه ---- ۱۴۷
اقسام تصور ---- ۱۴۸
تصورات کلی ---- ۱۴۹
تحقیق در باره مفهوم کلی ---- ۱۵۲
پاسخ یک شبهه ---- ۱۵۴
بررسی نظریات دیگر ---- ۱۵۵
خلاصه ---- ۱۵۶
درس پانزدهم - اقسام مفاهیم کلی ---- ۱۵۷
اقسام معقولات ---- ۱۵۷
ویژگی هر یک از اقسام معقولات ---- ۱۵۹
مفاهیم اعتباری ---- ۱۶۱
مفاهیم اخلاقی و حقوقی ---- ۱۶۲
۱۸۰ باید و نباید ---- ۱۶۴
موضوعات اخلاقی و حقوقی ---- ۱۶۶
خلاصه ---- ۱۶۸
درس شانزدهم - حس گرایی ---- ۱۶۹
گرایش پوزیتویسم ---- ۱۶۹
نقد پوزیتویسم ---- ۱۷۱
اصالت حس یا عقل ---- ۱۷۳
خلاصه ---- ۱۷۶
درس هفدهم - نقش عقل و حس در تصورات ---- ۱۷۷

اصالت عقل یا حس در تصورات ---- ۱۷۷
نقد ---- ۱۷۹
تحقیق در مسئله ---- ۱۸۱
خلاصه ---- ۱۸۵
درس هیجدهم - نقش عقل و حس در تصدیقات ---- ۱۸۶
نکاتی پیرامون تصدیقات ---- ۱۸۶
تحقیق در مسئله ---- ۱۹۰
خلاصه ---- ۱۹۳
درس نوزدهم - ارزش شناخت ---- ۱۹۵
بازگشت به مسئله اصلی ---- ۱۹۵
۲۱۸ حقیقت چیست ---- ۱۹۶
معیار بازشناسی حقایق ---- ۱۹۷
تحقیق در مسئله ---- ۱۹۹
ملاک صدق و کذب قضایا ---- ۲۰۲
نفس الامر ---- ۲۰۴
خلاصه ---- ۲۰۵
درس بیستم - ارزشیابی قضایای اخلاقی و حقوقی ---- ۲۰۶
ویژگی شناختهای اخلاقی و حقوقی ---- ۲۰۶
ملاک صدق و کذب در قضایای ارزشی ---- ۲۰۷
بررسی معروفترین نظریات ---- ۲۰۸
تحقیق در مسئله ---- ۲۱۱
حل یک شبهه ---- ۲۱۴
نسبیت در اخلاق و حقوق ---- ۲۱۴
فرق بین قضایای حقوقی و اخلاقی ---- ۲۱۵
خلاصه ---- ۲۱۶
بخش سوم - هستی شناسی ---- ۲۱۹

درس بیست و یکم - مقدمه هستی شناسی ---- ۲۱۹
مقدمه درس ---- ۲۱۹
هشداری درباره مفاهیم ---- ۲۲۰
هشداری درباره الفاظ ---- ۲۲۳
بداهت مفهوم وجود ---- ۲۲۴
نسبت بین وجود و ادراک ---- ۲۲۵
خلاصه ---- ۲۲۷
درس بیست و دوم - مفهوم وجود ---- ۲۲۸
وحدت مفهوم وجود ---- ۲۲۸
مفهوم اسمی و مفهوم حرفی وجود ---- ۲۳۰
وجود و موجود ---- ۲۳۲
خلاصه ---- ۲۳۵
درس بیست و سوم - واقعیت عینی ---- ۲۳۶
بداهت واقعیت عینی ---- ۲۳۶
گونه های انکار واقعیت ---- ۲۳۸
راز بداهت واقعیت عینی ---- ۲۴۰
منشا اعتقاد به واقعیت مادی ---- ۲۴۲
خلاصه ---- ۲۴۴
درس بیست و چهارم - وجود و ماهیت ---- ۲۴۶
ارتباط مسائل وجود و ماهیت ---- ۲۴۶
کیفیت آشنایی ذهن با مفهوم وجود ---- ۲۵۰
کیفیت آشنایی ذهن با ماهیات ---- ۲۵۱
خلاصه ---- ۲۵۴
درس بیست و پنجم - احکام ماهیت ---- ۲۵۶
اعتبارات ماهیت ---- ۲۵۶
کلی طبیعی ---- ۲۵۸

علت تشخص ماهیت ---- ۲۶۲
خلاصه ---- ۲۶۶
درس بیست و ششم - مقدمه اصالت وجود ---- ۲۶۷
نگاهی به تاریخچه مسئله ---- ۲۶۷
توضیح واژه ها ---- ۲۶۸
توضیح محل نزاع ---- ۲۷۲
فایده این بحث ---- ۲۷۵
خلاصه ---- ۲۷۶
درس بیست و هفتم - اصالت وجود ---- ۲۷۷
ادله اصالت وجود ---- ۲۷۷
مجاز فلسفی ---- ۲۸۱
حل دو شبهه ---- ۲۸۴
خلاصه ---- ۲۸۷
درس بیست و هشتم - وحدت و کثرت ---- ۲۸۸
اشاره ای به چند مبحث ماهوی ---- ۲۸۸
اقسام وحدت و کثرت ---- ۲۹۱
وحدت در مفهوم وجود ---- ۲۹۳
متواطی و مشکک ---- ۲۹۴
خلاصه ---- ۲۹۵
درس بیست و نهم - وحدت و کثرت در وجود عینی ---- ۲۹۷
وحدت شخصی ---- ۲۹۷
وحدت جهان ---- ۳۰۲
خلاصه ---- ۳۰۴
درس سی ام - مراتب وجود ---- ۳۰۵
اقوال درباره وحدت و کثرت هستی ---- ۳۰۵
دلیل اول بر مراتب تشکیکی وجود ---- ۳۱۱

دلیل دوم بر مراتب تشکیکی وجود ---------- ۳۱۳

خلاصه ---------- ۳۱۵

درباره مرکز ---------- ۳۱۸

آموزش فلسفه جلد اول

مشخصات کتاب

عنوان و نام پدیدآور : آموزش فلسفه مولف محمدتقی مصباح یزدی مشخصات نشر : تهران سازمان تبلیغات اسلامی،معاونت فرهنگی ۱۳۶۴. مشخصات ظاهری : ج : جدول شماره کتابشناسی ملی : ۲۴۸۷۶۶۲

مقدمه مؤلف

بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرین

سالیان درازی بود که از وضع برنامه های درسی در حوزه های علمیه و کمبود مواد و کتب درسی و نارسایی کیفیت تدریس بویژه در زمینه فلسفه رنج می بردم و آرزو می کردم که شرایطی فراهم شود که بتوان طرحی نو درانداخت و به این اوضاع سر و سامانی بخشید ولی در شرایط خفقان بار رژیم طاغوتی و فشارهایی که مخصوصا بر روحانیت وارد می کرد و محدودیتها و تنگناهایی که برای حوزه های علمیه به وجود می آورد امکان تحقق این آرزو دشوار می نمود و کاری که موفق شدیم در آن دوران انجام دهیم این بود که در مؤسسه در راه حق بخش آموزش را تاسیس کردیم و با امکانات بسیار محدود برنامه میان مدتی برای تکمیل دروس گروهی از فضلاء جوان حوزه به اجراء گذاشتیم که شامل موادی مانند تفسیر موضوعی قرآن کریم فلسفه تطبیقی اقتصاد اسلامی زبان خارجه و غیرها بود تا اینکه خدای متعال بر ملت مسلمان ایران منت نهاد و مبارزات و فداکاریهای چند ساله ایشان را تحت رهبری حضرت امام خمینی - مد ظله العالی - به پیروزی رسانید و رژیم ضد اسلامی پهلوی را سرنگون ساخت و شرایط مناسبی برای فعالیتهای سازنده و رشد یابنده فراهم آمد .

بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ایران نیروهای رهایی یافته از بندهای استعمار و استبداد به تکاپو

افتادنـد و به بازشناسـی کمبودها و نارساییها و رفع و جبران آنها پرداختند و از جمله جامعه روحانیت که بزرگترین سـهم را در این انقلاب فرهنگی و سیاسـی داشت پس از دهها سال ممنوعیت از ایفاء نقش اساسـی خود در بهتر شـناختن و بهتر شـناساندن حقایق اسلام و دفاع از مواضع نظری و عملی آن زمینه مساعدی برای افزودن تلاشها و کوششها یافت .

ولی دسـیسه ها و توطئه هایی که از طرف دشـمنان اسـلام چیده می شد و به دست بعضی از گروههای سیاسی داخلی به اجراء درمی آمـد مجـال نمی داد که همه روحانیان شایسـته به انجام وظیفه اصـلی خودشان بپردازنـد و شـرایط خاص بعـد از انقلاب ایجاب می کرد که بسـیاری از ایشان در دسـتگاههای قانونگذاری و قضائی و حتی اجرائی شـرکت کنند تا داسـتان مشـروطیت تکرار نشـود و انقلاـب از مسـیر اسـلامی خـودش منحرف نگردد و در نـتیجه بـه جـای اینکـه نیروهـای ایشـان در جهـت رفع کمبودهـای حوزه هـا و بسط و گسترش امکانات تحصـیل علوم دینی به کار گرفته شود بسـیاری از نیروهای کار آمـد حوزه به ارگانهای دیگر جذب گردید و بار دیگران را سنگینتر و وظایف ایشان را بیشتر و انباشته تر ساخت مخصوصا که سیل تقاضا از سوی جوانان متعهـد برای فرا گیری علوم اسـلامی و از جمله فلسـفه الهی سـرازیر گردید که در این زمینه نیز رهنمودهای رهبر عظیم الشان انقلاب نقش بسزائی داشت .

بدین ترتیب ضرورت اجراء برنامه های کوتاه مدتی برای تربیت جوانان و آماده ساختن ایشان برای به عهده گرفتن مسئولیتهای ارشادی و تبلیغی و فرهنگی در سـطح های متوسط آشـکار گردیـد و به این منظور در برنامه آموزش مؤسـسه تجدیـد نظری به عمل

آمـد و کلاسـهای دیگری با برنامه های فشـرده تاسـیس گردیـد از جمله گزیـده ای از مسائل فلسـفه اسـلامی با شـیوه ای نوین تدریس شد و به وسیله بعضی از دانشجویان از نوار پیاده و تکثیر گردید .

سپس به پیشنهاد سازمان تبلیغات اسلامی و به وسیله گروهی از دانشجویان مؤسسه گروه پژوهش و نگارش تکمیل شد و تنظیم جدیـدی یـافت و مورد بـازنگری قرار گرفت و به صورت کتـابی در آمـد که هم اکنون پیش روی شـما خواننـدگان عزیز قرار دارد امید آنکه گام مؤثری در راه رفع کمبودهای موجود بشـمار آید و مورد عنایت حضرت ولی عصر عجل الله فرجه الشریف واقع شود

وضع پیشین آموزش فلسفه

در میـان دروس حوزه ها فلسـفه وضع خاص و اسـتثنائی داشت و کاستیهای بیشتری در آن به چشم می خورد که مهمترین آنها از این قرار است:

۱- در اثر برداشـتهای غلطی که از فلسـفه شـده بود اساسـا این درس در بعضـی از حوزه هـا زیر سؤال بود و نه تنهـا ضـرورتش روشن نبود که رجحانش نیز برای بعضی از افراد مورد تردید بود .

البته در حوزه علمیه قم به برکت کوششـهای بزرگانی مانند حضـرت امام مد ظله العالی و مرحوم استاد علامه طباطبائی رضوان الله علیه این وضـع تغییر یـافته بـود و دیگر کمـتر کسـی بـود که دسـتخوش چنین وساوسـی قرار گیرد ولی هنـوز هم به صورت احتیاط آمیزی با فلسفه برخورد می شد .

۲- از سوی دیگر بعضـی از علاقه منـدان به فلسـفه که در موضع دفـاع در برابر مخـالفین قرار گرفته بودنـد به یک حالت جزم گرایی تعصب آمیزی نسـبت به محتویات کتب فلسـفی مبتلی شده بودند و گویی وظیفه خودشان را توجیه همه سـخنان فلاسفه می دانستند و این

حالت نسبت به سخنان صدر المتالهین که ناسخ همه سخنان فلاسفه بشمار می رفت شدت و حدت بیشتری داشت و می رفت که فلسفه به صورت یک علم نیمه تقلیدی درآید و روح نقادی که عامل مهمی برای پیشرفت و شکوفائی علوم است از بین برود .

۳- هدف از آموزش فلسفه نه در کتابهای درسی کاملا- ذکر شده بود و نه در جلسات درس درست بیان می گردید و دانشجویانی یافت می شدند که پس از صرف سالها عمر خود در خواندن این کتابها به درستی درنمی یافتند که آموختن فلسفه چه لزومی دارد و کدام خلای را پر می کند و در رفع چه نیازی به کار می آید و بسیاری از ایشان تنها بر اساس تقلید از بعضی از بزرگان به آموختن فلسفه می پرداختند و چون صرفیین چنین کرده بودند ایشان هم چنین می کردند و ناگفته پیدا است که این چنین درس خواندنی تا چه اندازه می توانست پیشرفت داشته باشد .

۴- طرح مسائل و تنظیم آنها هم به گونه ای نبود که دانشجو به آسانی دریابد که انگیزه طرح آنها چیست و چه ارتباطی بین آنها وجود دارد و یا با خواندن بخشی از کتاب شوق خواندن بخشهای دیگر در او پدید آید .

۵- کتب فلسفی آکنده از اصطلاحات گیج کننده ای است که فهم صحیح آنها پس از سالها ممارست امکان پذیر است و غالب دانشجویان در سالهای اول به درک جان کلام موفق نمی شوند .

۶- در این کتابها طبعا توجهی به مسائل مورد بحث در محافل غربی نشده چه رسد به اینکه پاسخگوی شبهات جدیدی باشد که در عصر حاضر از طرف مکتبهای الحادی مطرح شده و می شود

ویژگیهای این کتاب

با توجه

به کمبودهای یاد شده در این کتاب سعی کرده ایم که حتی المقدور آن کمبودها جبران شود و نکات مفیدی رعایت گردد که مهمترین آنها از این قرار است:

۱- نخست اشاره ای گذرا به سیر تفکر فلسفی و مکتبهای مختلف آن شده تا اینکه دانشجو تا حدودی به وضع فلسفه در جهان از آغاز پیدایش آن تا کنون آگاه شود و ضمنا علاقه او به مطالعه تاریخ فلسفه جلب گردد .

۲- موقعیت کاذبی که در مغرب زمین برای علوم تجربی پیش آمده و کما بیش روشنفکران شرقی را هم تحت تاثیر قرار داده مورد ارزیابی قرار گرفته و موقعیت واقعی فلسفه در برابر آنها تثبیت شده است .

۳- همچنین رابطه فلسفه با دیگر علوم و معارف مورد بررسی واقع شده و نیاز آنها به فلسفه اثبات شده است .

۴- ضرورت آموختن فلسفه تبیین و شبهاتی که پیرامون آنها مطرح می شود رفع شده است

۵- قبل از ذکر مسائل هستی شناسی مبحث شناخت شناسی آورده شده که منطقا مقدم است و امروزه هم در جهان مورد گفتگوهای فراوانی قرار دارد .

۶- سعی شده که مسائل به گونه ای بیان شود که انگیزه طرح آنها و نیز موارد کاربرد آنها برای دانشجو روشن گردد و نیز به صورتی تنظیم شود که علاوه بر رعایت رابطه منطقی بین آنها شوق دانشجو را در آموختن مباحث بعدی برانگیزاند .

۷- همچنین کوشیده ایم مطالب طوری بیان شود که دانشجو را به سوی تحجر فکری سوق ندهد بلکه روح نقادی را در وی زنده بسازد .

۸- مطالب به صورت درسهای جداگانه بیان شده و به طور متوسط خوراک یک جلسه در یک درس گنجانیده شده است .

۹- سعی

شده نکته مهم هر درسی در درسهای بعدی مورد تاکید و احیانا مورد تکرار قرار گیرد تا بهتر در ذهن دانشجو جایگزین شود .

۱۰- در پایان هر درسی خلاصه مطالب و نیز پرسشهایی پیرامون آنها ذکر شده که نقش مهمی را در بهتر آموختن بازی می کند .

با این همه ما ادعا نمی کنیم که این کتاب واجد همه شرایط لازم و نکات مفید می باشد و هیچ عیب و نقصی ندارد بلکه بر عکس به کمبودهای آن هم از نظر محتوا و هم از نظر شکل و قالب اعتراف داریم و آن را تنها بعنوان گامی نخستین در راه رفع کمبودهای موجود و در جهت یک تحول بنیادی در آموزش علوم اسلامی و بویژه فلسفه عرضه می داریم و امیدواریم گامهای بعدی به وسیله دانشمندان بزرگ و شایسته به صورت استوارتر و کاملتری برداشته شود .

در پایان وظیفه خود می دانم از دوستان دانشجویی که در راه تهیه و نگارش این کتاب کوشش کرده اند و همچنین از مسئولین محترم سازمان تبلیغات اسلامی که وسایل این کار را فراهم نموده اند تشکر کنم .

نیز لازم است سپاس خود را نثار شهدای والا مقام انقلاب اسلامی نمایم که در راه برپایی نظام اسلامی جانهای پاک خود را فدا کردند و امکان چنین فعالیتهای فرهنگی را فراهم آوردند و همچنین شهداء و معلولین جنگ جاری و رزمندگانی که هم اکنون در راه حفظ دستاوردهای انقلاب و دفاع از کیان حکومت اسلامی می جنگند و از خداوند متعال پیروزی نهائی ایشان و موفقیت روز افزون همه خدمتگزاران به اسلام و مسلمین را درخواست می کنم و طول عمر پر برکت رهبر کبیر انقلاب را تا زمان ظهور حضرت

ولی عصر عجل الله فرجه الشریف و توفیق قدر دانی از نعمت وجود ایشان و همه نعمتهای مادی و معنوی الهی را مسئلت دارم و امیدوارم همه مردم مسلمان ایران و از جمله این خدمتگزاران کوچک به انجام وظایف خودشان موفق شوند و همگی از یاران حضرت مهدی ارواحنا لتراب مقدمه الفداء محسوب گردند و همه سپاسها و ستایشها از آن پروردگار متعال است که این نعمتهای بی شمار را به ما ارزانی داشته و می دارد .

قم - محمد تقی مصباح یزدی تیر ماه ۱۳۶۳ شمسی

بخش اول – مباحث مقدماتی

درس اول – نگاهی به: سیر تفکر فلسفی

از آغاز تا عصر اسلامی

شامل: آغاز تفکر فلسفی پیدایش سوفیسم و شک گرایی دوران شکوفایی فلسفه سرانجام فلسفه یونان طلوع خورشید اسلام رشد فلسفه در عصر اسلامی

آغاز تفکر فلسفی

تاریخ تفکر بشر به همراه آفرینش انسان تا فراسوی تاریخ پیش می رود هر گاه انسانی می زیسته فکر و اندیشه را به عنوان یک ویژگی جدایی ناپذیر با خود داشته و هر جا انسانی گام نهاده تعقل و تفکر را با خود برده است .

از اندیشه های نانوشته بشر اطلاعات متقن و دقیقی در دست نیست جز آنچه دیرینه شناسان بر اساس آثاری که از حفاریها به دست آمده است حدس می زنند اما اندیشه های مکتوب بسی از این قافله عقب مانده و طبعا تا زمان اختراع خط به تاخیر افتاده است .

در میان انواع اندیشه های بشری آنچه مربوط به شناخت هستی و آغاز و انجام آن است در آغاز توام با اعتقادات مذهبی بوده است و از این روی می توان گفت قدیمترین افکار فلسفی را باید از میان افکار مذهبی شرقی جستجو کرد .

مورخین فلسفه معتقدند که کهنترین مجموعه هایی که صرفا جنبه فلسفی داشته یا جنبه فلسفی آنها غالب بوده مربوط به حکمای یونان است که در حدود شش قرن قبل از میلاد می زیسته اند و از دانشمندانی یاد می کنند که در آن عصر برای شناخت هستی و آغاز و انجام جهان تلاش می کرده اند و برای تفسیر پیدایش و تحول موجودات نظریات مختلف و احیانا متناقضی ابراز می داشته اند و در عین حال پنهان نمی دارند که اندیشه های ایشان کما بیش متاثر از عقاید مذهبی و فرهنگهای شرقی بوده است .

به هر حال فضای آزاد بحث و انتقاد در یونان آن روز زمینه رشد و بالش افکار فلسفی

را فراهم کرد و آن منطقه را به صورت پرورشگاهی برای فلسفه در آورد .

طبیعی است که انـدیشه هـای آغازین از نظم و ترتیب لازم برخوردار نبوده و مسائل مورد پژوهش و تحقیق دسـته بنـدی دقیقی نداشـته است چه رسد به اینکه هر دسـته از مسائل نام و عنوان خاص و روش ویژه ای داشته باشد و اجمالا همه اندیشه ها به نام علم و حکمت و معرفت و مانند آنها نامیده می شده است

پیدایش سوفیسم و شک گرایی

در قرن پنجم قبـل از میلاـد از اندیشـمندانی یاد می شود که به زبان یونانی سوفیست یعنی حکیم و دانشور نامیـده می شـده اند ولی علی رغم اطلاعات وسیعی که از معلومات زمان خودشان داشته اند به حقایق ثابت باور نداشته اند بلکه هیچ چیزی را قابل شناخت جزمی و یقینی نمی دانسته اند .

به نقل مورخین فلسفه ایشان معلمان حرفه ای بوده اند که فن خطابه و مناظره را تعلیم می دادند و وکلای مدافع برای دادگاهها می پروراندند که در آن روزگار بازار گرمی داشـتند این حرفه اقتضا می کرد که شخص وکیل بتواند هر ادعایی را اثبات و در مقابـل هر ادعای مخالفی را رد کنـد سـروکار داشـتن مـداوم با این گونه آموزشـهای مغالطه آمیز کم کم این فکر را در ایشان بوجود آورد که اساسا حقیقتی ورای اندیشه انسان وجود ندارد .

داستان آن شخص را شنیده اید که به شوخی گفت در فلان خانه حلوای مجانی می دهند عده ای از روی ساده لوحی به سوی خانه مزبور شـتافتند و جلو آن ازدحام کردند کم کم خود گوینده هم به شک افتاد و برای اینکه از حلوای مجانی محروم نشود به صف ایشان پیوست .

گویا سوفیستها هم به چنین سرنوشتی دچار شدند و با تعلیم دادن روشهای مغالطه

آمیز برای اثبات و رد دعاوی رفته رفته چنین گرایشی در خود ایشان به وجود آمد که اساسا حق و باطل تابع اندیشه انسان است و در نتیجه حقایقی ورای اندیشه انسان وجود ندارد .

واژه سوفیست که به معنای حکیم و دانشور بود به واسطه اینکه به صورت لقبی برای اشخاص نامبرده در آمده بود معنای اصلی خود را از دست داد و به عنوان رمز و علامتی برای شیوه تفکر و استدلال مغالطه آمیز در آمد همین واژه است که در زبان عربی به صورت سوفسطی در آمده و واژه سفسطه از آن گرفته شده است

دوران شکوفایی فلسفه

معروفترین اندیشمندی که در برابر سوفیستها قیام کرد و به نقد افکار و آراء ایشان رداخت سقراط بود وی خود را فیلاسوفوس یعنی دوستدار علم و حکمت نامید و همین واژه است که در زبان عربی به شکل فیلسوف در آمده و کلمه فلسفه از آن گرفته شده است .

تاریخ نویسان فلسفه علت گزینش این نام را دو چیز دانسته اند یکی تواضع سقراط که همیشه به نادانی خود اعتراف می کرد و دیگری تعریض به سوفیستها که خود را حکیم می خواندند یعنی با انتخاب این لقب می خواست به آنها بفهماند شما که برای مقاصد مادی و سیاسی به بحث و مناظره و تعلیم و تعلم می پردازید سزاوار نام حکیم نیستید و حتی من که با دلایل محکم پندارهای شما را رد می کنم خود را سزاوار این لقب نمی دانم و خود را فقط دوستدار حکمت می خوانم .

بعد از سقراط شاگردش افلاطون که سالها از درسهای وی استفاده کرده بود به تحکیم مبانی فلسفه همت گماشت و سپس شاگرد وی ارسطو

فلسفه را به اوج شکوفایی رساند و قواعد تفکر و استدلال را به صورت علم منطق تدوین نمود چنان که لغزشگاههای اندیشه را به صورت بخش مغالطه به رشته تحریر در آورد .

از هنگامی که سقراط خود را فیلسوف نامید واژه فلسفه همواره در برابر واژه سفسطه به کار می رفت و همه دانشهای حقیقی مانند فیزیک شیمی طب هیات ریاضیات و الهیات را در بر می گرفت (۱) و تنها معلومات قراردادی مانند لغت صرف و نحو و دستور زبان از قلمرو فلسفه خارج بود .

بدین ترتیب فلسفه اسم عامی برای همه علوم حقیقی تلقی می شد و به دو دسته کلی علوم نظری و علوم عملی تقسیم می گشت علوم نظری شامل طبیعیات ریاضیات و الهیات بود و طبیعیات به نوبه خود شامل رشته های کیهان شناسی و معدن شناسی و گیاه شناسی و حیوان شناسی می شد و ریاضیات به حساب و هندسه و هیات و موسیقی انشعاب می یافت و الهیات به دو بخش ما بعد الطبیعه یا مباحث کلی وجود و خدا شناسی منقسم می گشت و علوم عملی به سه شعبه اخلاق تدبیر منزل و سیاست مدن منشعب می شد

فلسفه: ۱- نظری ۲- عملی

نظری

۱- طبیعیات: احکام کلی اجسام، کیهان شناسی، معدن شناسی، گیاه شناسی، حیوان شناسی ۲- ریاضیات: حساب، هندسه، هیات، موسیقی ۳- الهیات: احکام کلی وجود، خداشناسی

عملی

۱- اخلاق (مربوط به شخص) ۲- تدبیر منزل (مربوط به خانواده) ۲- سیاست (مربوط به جامعه)

سرانجام فلسفه یونان

بعد از افلاطون و ارسطو مدتی شاگردان ایشان به جمع آوری و تنظیم و شرح سخنان اساتید پرداختند و کمابیش بازار فلسفه را گرم نگهداشتند ولی طولی نکشید که آن گرمی رو به سردی و آن رونق و رواج رو به کسادی نهاد و کالای علم و دانش در یونان کم مشتری شد و ارباب علم و هنر در حوزه اسکندریه رحل اقامت افکندند و به پژوهش و آموزش پرداختند و این شهر تا قرن چهارم بعد از میلاد به صورت مرکز علم و فلسفه باقی ماند .

ولی از هنگامی که امپراطوران روم به مسیحیت گرویدند و عقاید کلیسا را به عنوان آراء و عقاید رسمی ترویج نمودند بنای مخالفت را با حوزه های فکری و علمی آزاد گذاشتند تا اینکه سرانجام ژوستی نین امپراطور روم شرقی در سال ۵۲۹ میلادی دستور تعطیل دانشگاهها و بستن مدارس آتن و اسکندریه را صادر کرد و دانشمندان از بیم جان متواری شدند و به دیگر شهرها و سرزمینها پناه بردند و بدین ترتیب مشعل پر فروغ علم و فلسفه در قلمرو امپراطوری روم خاموش گشت

طلوع خورشید اسلام

مقارن این جریان قرن ششم میلادی در گوشه دیگری از جهان بزرگترین حادثه تاریخ به وقوع پیوست و شبه جزیره عربستان شاهد ولادت بعثت و هجرت پیامبر بزرگوار اسلام ص گردید که پیام هدایت الهی را از جانب خداوند متعال به گوش هوش جهانیان فرو خواند و در نخستین گام مردم را به فرا گیری علم و دانش فرا خواند (۲) و بالاترین ارج و منزلت را برای خواندن نوشتن و آموختن قائل گردید و پایه بزرگترین تمدنها و بالنده ترین فرهنگها را در جهان پی ریزی

کرد و پیروان خود را به آموختن علم و حکمت از آغاز تا پایان زنـدگی من المهـد الی اللحد و از نزدیکترین تا دورترین نقاط جهان و لو بالصین و به هر بها و هزینه ای و لو بسفک المهج و خوض اللجج تشویق نمود .

نهـال برومنـد فرهنـگ اسـلامی که به دست توانـای رسول خـدا ص غرس شـده بود در پرتو اشـعه حیات بخش وحی الهی و با تغـذیه از مواد غـذایی فرهنگهای دیگر رشـد یافت و به بار نشـست و مواد خام اندیشه های انسانی را با معیارهای صـحیح الهی جـذب کرد و آنها را در کوره انتقاد سازنده به عناصـر مفید تبدیل نمود و در اندک مدتی بر همه فرهنگهای جهان سایه گستر گردید .

مسـلمانان در سایه تشویقهای رسول اکرم ص و جانشـینان معصومش به فراگیری انواع علوم پرداختنـد و مواریث علمی یونان و روم و ایران را به زبان عربی ترجمه کردند و عناصـر مفید آنها را جذب و با تحقیقات خودشان تکمیل نمودند و در بسیاری از رشته های علوم مانند جبر مثلثات هیات مناظر و مرایا و فیزیک و شیمی به اکتشافات و اختراعاتی نائل گردیدند .

عامل مهم دیگری که در راه رشد فرهنگ اسـلامی به کار آمد عامل سیاسـی بود دستگاههای ستمگر بنی امیه و بنی عباس که به ناحق مسـند حکومت اسـلامی را اشغال کرده بودند به شدت احساس نیاز به پایگاهی مردمی در میان مسلمانان می کردند و در حالی که اهل بیت پیامبر صـلوات الله علیهم اجمعین یعنی همان اولیای به حق مردم معدن علم و خزانه دار وحی الهی بودند دستگاههای حاکم برای جلب افراد وسیله ای جز تهدید و تطمیع در

اختیار نداشتند از این رو کوشیدند تا با تشویق دانشمندان و جمع آوری صاحب نظران به دستگاه خویش رونقی بخشند و با استفاده از علوم یونانیان و رومیان و ایرانیان در برابر پیشوایان اهل بیت ع دکانی بگشایند .

بدین ترتیب افکار مختلف فلسفی و انواع دانشها و فنون با انگیزه های گوناگون و به وسیله دوست و دشمن وارد محیط اسلامی گردید و مسلمانان به کاوش و پژوهش و اقتباس و نقد آنها پرداختند و چهره های درخشانی در عالم علم و فلسفه در محیط اسلامی رخ نمودند و هر کدام با تلاشهای پی گیر خود شاخه ای از علوم و معارف را پرورش دادند و فرهنگ اسلامی را بارور ساختند .

از جمله علمای کلام و عقاید اسلامی با موضعگیریهای مختلف مسائل فلسفه الهی را مورد نقد و بررسی قرار دادند و هر چند بعضی در مقام انتقاد راه افراط را پیش گرفتند ولی به هر حال همان انتقادات و خرده گیریها و طرح سؤالات و شبهات موجب تلاش بیشتر متفکران و فلاسفه اسلامی و بارورتر شدن اندیشه فلسفی و تفکرات عقلانی گردید

رشد فلسفه در عصر اسلامی

با گسترش قلمرو حکومت اسلامی و گرایش اقوام گوناگون به این آیین حیات بخش بسیاری از مراکز علمی جهان در قلمرو اسلام قرار گرفت و تبادل معلومات بین دانشمندان و تبادل کتابها بین کتابخانه ها و ترجمه آنها از زبانهای مختلف هندی و فارسی و یونانی و لاتینی و سریانی و عبری و غیره به زبان عربی که عملا زبان بین المللی مسلمانها شده بود آهنگ رشد فلسفه و علوم و فنون را سرعت بخشید و از جمله کتابهای زیادی از فیلسوفان یونان و اسکندریه و دیگر مراکز علمی

معتبر به عربی برگردانده شد .

در آغاز نبودن زبان مشترک و اصطلاحات مورد اتفاق بین مترجمین و اختلاف در بنیادهای فلسفی شرق و غرب کار آموزش فلسفه را دشوار و کار پژوهش و گزینش را دشوارتر می ساخت ولی طولی نکشید نوابغی مانند ابو نصر فارابی و ابن سینا با تلاش پی گیر خود مجموعه افکار فلسفی آن عصر را آموختند و با استعدادهای خدادادی که در پرتو انوار وحی و بیانات پیشوایان دینی شکوفا شده بود به بررسی و گزینش آنها پرداختند و یک نظام فلسفی نضج یافته را عرضه داشتند که علاوه بر افکار افلاطون و ارسطو و نوافلاطونیان اسکندریه و عرفای مشرق زمین متضمن اندیشه های جدیدی بود و برتری فراوانی بر هر یک از نظامهای فلسفی شرق و غرب داشت گو اینکه بیشترین سهم از آن ارسطو بود و از این روی فلسفه ایشان صبغه ارسطویی و مشائی داشت .

بار دیگر این نظام فلسفی زیر ذره بین نقادی اندیشمندانی چون غزالی و ابو البرکات بغدادی و فخر رازی قرار گرفت و از سوی دیگر سهروردی با بهره گیری از آثار حکماء ایران باستان و تطبیق آنها با افکار افلاطون و رواقیان و نوافلاطونیان مکتب جدیدی را به نام مکتب اشراقی پی ریزی کرد که بیشتر صبغه افلاطونی داشت و بدین ترتیب زمینه جدیدی برای رویارویی اندیشه های فلسفی و نضج و رشد بیشتر آنها پدید آمد .

قرنها گذشت و فیلسوفان بزرگی مانند خواجه نصیر الدین طوسی و محقق دوانی و سید صدر الدین دشتکی و شیخ بهائی و میر داماد با اندیشه های تابناک خود بر غنای فلسفه اسلامی افزودند تا نوبت به صدر الدین شیرازی رسید که با نبوغ

و ابتکار خود نظام فلسفی جدیدی را ارائه داد که در آن عناصر هماهنگی از فلسفه های مشائی و اشراقی و مکاشفات عرفانی با هم ترکیب شده بودند و افکار ژرف و آراء ذیقیمتی نیز بر آنها افزوده شده بود و آن را حکمت متعالیه نامید

خلاصه

۱- قدیمترین افکار فلسفی را باید از میان عقاید مذهبی به دست آورد .

۲- تاریخ نویسان فلسفه آغاز پیدایش آن را از شش قرن قبل از میلاد دانسته اند .

۳- سوفیستها یک دسته از اندیشمندان یونانی بودند که حقایق را تابع اندیشه انسانی می پنداشتند و در واقع ایشان نخستین بنیانگذاران شک گرایی بودند .

۴- واژه سفسطه به معنای مغالطه از سوفسطی سوفسیت گرفته شده .

۵- واژه فلسفه از اصل یونانی فیلسوف گرفته شده که سقراط در برابر سوفیستها آنرا برای خود برگزید .

۶- فلسفه یونان با تلاش افلاطون و ارسطو به اوج شکوفایی خود رسید ولی پس از چندی از رونق افتاد و فلاسفه و دانشمندان در اسکندریه گرد آمدند .

۷- با ظهور اسلام مشعل علم و حکمت در خاور میانه روشن گردید و مسلمانان به فراگیری علوم و فنون جهانیان همت گماشتند .

۸- خلفاء برای رونق بخشیدن به دستگاه خلافت از دانشمندان بیگانه استقبال کردند .

۹- علماء کلام با انتقادات و خرده گیریهای خودشان از فلسفه های وارداتی زمینه رشد فلسفه اسلامی را فراهم ساختند .

۱۰- نخستین نظام فلسفی در عصر اسلامی به وسیله فارابی پی ریزی و به وسیله ابن سینا بارور شد .

۱۱- این نظام فلسفی که بیشتر ارسطویی بود از طرفی به وسیله غزالی و دیگر منتقدان و از طرفی به وسیله سهروردی بنیانگذار مکتب اشراقی مورد نقادی قرار گرفت

.

۱۲- مهمترین نظام فلسفی در عصر اسلامی به دست صدر المتالهین شیرازی به وجود آمد که جامع عناصری از فلسفه مشائین و فلسفه اشراقیین و آراء عرفاء و متالهین بود و به نام حکمت متعالیه نامیده شد

پی نوشتها:

۱- هنوز هم در بسیاری از کتابخانه های معتبر جهان کتب فیزیک و شیمی تحت عنوان فلسفه رده بندی می شود ۲- اشاره به نخستین آیاتی است که بر پیغمبر اسلام (ص) نازل شد یعنی آیات اول سوره علق «اقرا باسم ربک الذی خلق ... الذی علم بالقلم

درس دوم – نگاهی به: سیر تفکر فلسفی

از قرون وسطی تا قرن هیجدهم میلادی

شامل: فلسفه اسکولاستیک رنسانس و تحول فکری فراگیر مرحله دوم شک گرایی خطر شک گرایی فلسفه جدید اصالت تجربه و شک گرایی جدید فلسفه انتقادی کانت

فلسفه اسکولاستیک

بعد از رواج یافتن مسیحیت در اروپا و توام شدن قدرت کلیسا با قدرت امپراطوری روم مراکز علمی زیر نفوذ دستگاه حاکمه قرار گرفت تا آنجا که در قرن شش میلادی چنانکه قبلا اشاره شد دانشگاهها و مدارس آتن و اسکندریه تعطیل گردید این دوران که در حدود یک هزار سال ادامه یافت به قرون وسطی موسوم شده و ویژگی کلی آن تسلط کلیسا بر مراکز علمی و برنامه مدارس و دانشگاهها است .

از شخصیتهای برجسته این عصر سن اگوستین است که کوشید تا معتقدات مسیحیت را با مبانی فلسفی بخصوص آراء افلاطون و نوافلاطونیان تبیین کند بعد از وی بخشی از مباحث فلسفی در برنامه مدارس گنجانیده شد ولی نسبت به افکار ارسطو بی مهری می شد و مخالف عقاید مذهبی تلقی می گردید و اجازه تدریس آنها داده نمی شد تا اینکه با تسلط مسلمانان بر اندلس و نفوذ فرهنگ اسلامی در اروپای غربی افکار فلاسفه اسلامی مانند ابن سینا و ابن رشد کمابیش مورد بحث قرار گرفت و دانشمندان مسیحی از راه کتابهای این فیلسوفان با آراء ارسطو نیز آشنا شدند .

رفته رفته کلیسائیان در برابر این موج فلسفی تاب مقاومت نیاوردند و سرانجام سن توماس آکوینی بسیاری از آراء فلسفی ارسطو را پذیرفت و آنها را در کتابهای خودش منعکس ساخت و کم کم مخالفت با فلسفه ارسطو کاهش یافت بلکه در بعضی از مراکز علمی به صورت گرایش غالب در آمد .

بهر حال در قرون وسطی نه تنها فلسفه در

مغرب زمین پیشرفتی نداشت بلکه سیر نزولی خود را طی کرد و بر خلاف جهان اسلام که پیوسته علوم و معارف شکوفاتر و بارورتر می شد در اروپا تنها مباحثی که می توانست توجیه کننده عقاید غیر خالی از تحریف مسیحیت باشد به نام فلسفه اسکولاستیک مدرسی در مدارس وابسته به کلیسا تدریس می شد و ناگفته پیدا است که چنین فلسفه ای سرنوشتی جز مرگ و نابودی نمی توانست داشته باشد .

در فلسفه اسکولاستیک علاوه بر منطق و الهیات و اخلاق و سیاست و پاره ای از طبیعیات و فلکیات مورد قبول کلیسا قواعد زبان و معانی و بیان نیز گنجانیده شده بود و به این صورت فلسفه در آن عصر مفهوم و قلمرو وسیعتری یافته بود

رنسانس و تحول فکری فراگیر

از قرن چهاردهم میلادی زمینه یک تحول همگانی فراهم شد از طرفی در انگلستان و فرانسه گرایش به نومینالیسم اصالت تسمیه و انکار کلیات نضج گرفت گرایشی که نقش مؤثری در سست کردن بنیاد فلسفه داشت و از سوی دیگر طبیعیات ارسطو در دانشگاه پاریس مورد مناقشه واقع شد و از سوی دیگر زمزمه ناسازگاری فلسفه با عقاید مسیحیت و به عبارت دیگر ناسازگاری عقل و دین آغاز گردید و از سوی دیگر اختلافاتی بین فرمانروایان و ارباب کلیسا بروز کرد و در میان رجال مذهبی مسیحیت نیز اختلافاتی در گرفت که به پیدایش پروتستانتیسم انجامید و از سوی دیگر گرایش اومانیستی و پرداختن به مسائل زندگی انسانی و صرف نظر کردن از مسائل ماوراء طبیعی و الهی اوج گرفت و بالاخره در اواسط قرن پانزدهم امپراطوری بیزانس سقوط کرد و یک تحول همه جانبه سیاسی - فلسفی ادبی - مذهبی در سراسر

اروپا پدید آمد و دستگاه پاپ از هر طرف مورد حمله واقع شد .

در این جریان فلسفه بی رمق و ناتوان اسکولاستیک نیز به سرنوشت نهائی خود رسید .

در قرن شانزدهم گرایش به علوم طبیعی و تجربی شدت یافت و اکتشافات کپرنیک و کپلر و گالیله فلکیات بطلمیوس و طبیعیات ارسطو را متزلزل ساخت و در یک جمله همه شؤون انسانی در اروپا دستخوش اضطراب و تزلزل گردید .

دستگاه پاپ مدتها در برابر این امواج خروشان مقاومت کرد و دانشمندان را به بهانه مخالفت با عقاید دینی یعنی همان آراء طبیعی و کیهانی که به عنوان تفسیر کتاب مقدس و عقاید مذهبی از طرف کلیسا پذیرفته شده بود به محاکمه کشید و بسیاری از ایشان را در آتش تعصب کور و خودخواهی ارباب کلیسا سوزانید ولی سرانجام این کلیسا و دستگاه پاپ بود که با سرافکندگی مجبور به عقب نشینی شد .

رفتار خشن و تعصب آمیز کلیسای کاتولیک فایده ای جز بدبینی مردم نسبت به ارباب کلیسا و بطور کلی نسبت به دین و مذهب نداشت چنانکه سقوط فلسفه اسکولاستیک یعنی تنها فلسفه رایج آن عصر موجب پیدایش خلاء فکری و فلسفی و سرانجام شک گرایی جدید شد و تنها چیزی که در این جریان پیشرفت کرد گرایش اومانیستی و میل به علوم طبیعی و تجربی در صحنه فرهنگی و گرایش به آزادیخواهی و دموکراسی در عرصه سیاست بود

مرحله دوم شک گرایی

قرنها بود که کلیسا آراء و افکار بعضی از فیلسوفان را به عنوان عقاید مذهبی ترویج کرده بود و مردم مسیحی مذهب هم آنها را به عنوان اموری یقینی و مقدس پذیرفته بودند و از جمله آنها نظریه

کیهانی ارسطوئی و بطلمیوسی بود که کپرنیک آنرا واژگون کرد و سایر دانشمندان بی غرض هم به بطلان آن پی بردند و چنانکه اشاره کردیم مقاومتهای تعصب آمیز کلیسا و رفتار خشونت آمیز ارباب کلیسا با دانشمندان هم اثر معکوس بخشید .

این دگرگونی اندیشه ها و باورها و فرو ریختن پایه های فکری و فلسفی موجب پدید آمدن یک بحران روانی در بسیاری از دانش پژوهان گردید و چنین شبهه ای را در اذهان پدید آورد که از کجا سایر عقاید ما هم باطل نباشد و روزی بطلانش آشکار نگردد و از کجا همین نظریات علمی جدید الاکتشاف هم روزگار دیگری ابطال نگردد تا آنجا که اندیشمند بزرگی چون مونتنی منکر ارزش علم و دانش شد و صریحا نوشت که از کجا می توان اطمینان یافت که نظریه کپرنیک هم روزگار دیگری ابطال نشود وی بار دیگر شبهات شکاکان و سوفسطائیان را با بیان جدیدی مطرح ساخت و از شک گرایی دفاع کرد و بدین ترتیب مرحله دیگری از شک گرایی پدید آمد

خطر شک گرایی

حالت شک و تردید علاوه بر اینکه یک آفت رنج آور روانی است خطرهای مادی و معنوی بزرگی را برای جامعه در بر دارد با انکار ارزش شناخت نمی توان امیدی به پیشرفت علوم و معارف بست همچنین جایی برای ارزشهای اخلاقی و نقش عظیم آنها در حیات انسانی باقی نمی ماند چنانکه دین هم پایگاه عقلانی خود را از دست می دهد بلکه بزرگترین ضربه ها متوجه عقاید مذهبی می شود عقایدی که مربوط به امور مادی و محسوس نیست و هنگامی که سیل شک در دلهای مردم جریان یابد طبعا عقاید متعلق به ماوراء طبیعت آسیب پذیرتر خواهد بود .

بنابر این شک گرایی

آفتی است بس خطرناک که همه شؤون انسانی را تهدید به نابودی می کند و با رواج آن هیچ نظام اخلاقی و حقوقی و سیاسی و دینی قابل دوام نخواهد بود و با توجیه آن هر گناه و جنایت و ظلم و ستمی قابل توجیه خواهد بود .

و به همین جهت است که مبارزه با شک گرایی هم وظیفه دانشمند و فیلسوف است و هم تکلیف رهبران دینی و مذهبی و هم مورد اهتمام مربیان و سیاستمداران و مصلحان اجتماعی .

در قرن هفدهم میلادی فعالیتهای مختلفی برای ترمیم ویرانیهای رنسانس و از جمله برای مبارزه با خطرهای شک گرایی انجام گرفت کلیسائیان غالبا در صدد بر آمدند که وابستگی مسیحیت را به عقل و علم ببرند و عقاید مذهبی را از راه دل و ایمان تقویت کنند ولی فلاسفه و دانشمندان کوشیدند تا پایه محکم و تزلزل ناپذیری برای دانش و ارزش بجویند بگونه ای که نوسانات فکری و طوفانهای اجتماعی نتواند بنیاد آن را نابود سازد

فلسفه جدید

مهمترین تلاشی که در این عصر برای نجات از شک گرایی و تجدید حیات فلسفه انجام گرفت تلاش رنه دکارت فیلسوف فرانسوی بود که او را پدر فلسفه جدید لقب داده اند وی بعد از مطالعات و تاملات فراوان در صدد بر آمد که پایه اندیشه فلسفی را بر اصلی خلل ناپذیر استوار کند و آن اصل در جمله معروف وی خلاصه می شد که شک می کنم پس هستم یا می اندیشم پس هستم یعنی اگر در وجود هر چیزی شک راه یابد هیچگاه در وجود خود شک تردیدی راه نخواهد یافت و چون شک و تردید بدون شک کننده معنی ندارد پس

وجود انسانهای شک کننده و اندیشنده هم قابل تردید نخواهد بود سپس کوشید قواعد خاصی برای تفکر و اندیشه شبیه قواعد ریاضی وضع کند و مسائل فلسفی را بر اساس آنها حل و فصل نماید .

افکار و آراء دکارت در آن عصر تزلزل فکری مایه آرامش خاطر بسیاری از دانش پژوهان گردید و اندیشمندان بزرگ دیگری مانند لایب نیتز اسپینوزا و مالبرانش نیز در تحکیم مبانی فلسفه جدید کوشیدند ولی به هر حال این کوششها نتوانست نظام فلسفی منسجم و دارای مبانی متقن و مستحکمی را به وجود بیاورد و از سوی دیگر توجه عموم دانش پژوهان به علوم تجربی منعطف شده بود و چندان علاقه ای به تحقیق در مسائل فلسفی و ماوراء طبیعی نشان نمی دادند و این بود که در اروپا سیستم فلسفی نیرومند و استوار و پایداری بوجود نیامد و هر چند گاه مجموعه آراء و افکار فیلسوفی به صورت مکتب فلسفی خاصی عرضه می شد و در محدوده معینی کمابیش پیروانی پیدا می کرد ولی هیچکدام دوام و استقراری نمی یافت چنانکه هنوز هم امر به همین منوال است

اصالت تجربه و شک گرایی جدید

در حالی که فلسفه تعقلی در قاره اروپا تجدید حیات می کرد و می رفت که عقل مقام و نزلت خود را در معرفت حقایق باز یابد گرایش دیگری در انگلستان رشد می یافت که مبتنی بر اصالت حس و تجربه بود و به نام فلسفه آمپریسم نامیده شد .

آغاز این گرایش به اواخر قرون وسطی و به ویلیام اکامی فیلسوف انگلیسی باز می گشت که قائل به اصالت تسمیه و در حقیقت منکر اصالت تعقل بود و در قرن شانزدهم فرانسیس بیکن و در قرن هفدهم هابز که ایشان نیز انگلیسی بودند بر اصالت حس

و تجربه تکیه می کردند ولی کسانی که به نام فلاسفه آمپریست شناخته می شوند سه فیلسوف انگلیسی دیگر به نام های جان لاک و جرج بارکلی و دیوید هیوم هستند که از اواخر قرن هفدهم تا حدود یک قرن بعد به ترتیب در باره مسائل شناخت به بحث پرداختند و ضمن انتقاد از نظریه دکارت در باب شناختهای فطری سرچشمه همه شناختها را حس و تجربه شمردند .

در میان ایشان جان لاک معتدلتر و به عقل گرایان نزدیکتر بود و بارکلی رسما طرفدار اصالت تسمیه نومینالیست بود ولی شاید ناخودآگاه به اصل علیت که یک اصل عقلی است تمسک می کرد و همچنین آراء دیگری داشت که با اصالت حس و تجربه سازگار نبود اما هیوم کاملا به اصالت حس و تجربه وفادار ماند و به لوازم آن که شک در ماوراء طبیعت بلکه در حقایق امور طبیعی نیز بود ملتزم گردید و بدین ترتیب مرحله سوم شک گرایی در تاریخ فلسفه مغرب زمین شکل گرفت

فلسفه انتقادی کانت

افکار هیوم از جمله افکاری بود که زیربنای اندیشه های فلسفی کانت را تشکیل می داد و بقول خودش هیوم بود که او را از خواب جزم گرایی بیدار کرد و مخصوصا توضیحی که هیوم در باره اصل علیت داده بود مبنی بر اینکه تجربه نمی تواند رابطه ضروری علت و معلول را اثبات کند برای وی دلنشین بود .

کانت سالیان درازی در باره مسائل فلسفه اندیشید و رساله ها و کتابهای متعددی نوشت و مکتب فلسفی ویژه ای را عرضه کرد که نسبت به مکاتب مشابه پایدارتر و مقبولتر واقع شد ولی سرانجام به این نتیجه رسید که عقل نظری توان حل مسائل متافیزیکی را ندارد و احکام عقلی در این

زمینه فاقد ارزش علمی است .

وی صریحا اعلام داشت که مسائلی از قبیل وجود خدا و جاودانگی روح و اراده آزاد را نمی توان با برهان عقلی اثبات کرد ولی اعتقاد و ایمان به آنها لازمه پذیرش نظام اخلاقی و به عبارت دیگر از اصول پذیرفته شده در احکام عقل عملی است و این اخلاق است که ما را به ایمان به مبدا و معاد می خواند نه بالعکس از این روی کانت را باید احیاء کننده ارزشهای اخلاقی دانست که بعد از رنسانس دستخوش تزلزل شده و در معرض زوال و اضمحلال قرار گرفته بود ولی از سوی دیگر او را باید یکی از ویرانگران بنیاد فلسفه متافیزیک به حساب آورد

خلاصه

۱- در قرون وسطی مجموعه علومی که در مدارس وابسته به کلیسا تدریس می شد و شامل دستور زبان و ادبیات نیز بود به نام فلسفه اسکولاستیک نامیده می شد .

۲- طرح مباحث عقلی در این مدارس بیشتر برای توجیه عقایدی بود که کلیسا به نام عقاید مسیحیت می شناخت هر چند خالی از انحراف و تحریف نبود و به عقیده ما بعضی از آنها درست بر خلاف حقایقی بود که حضرت مسیح ع بیان فرموده بود .

۳- انتخاب مباحث فلسفی بستگی به نظر ارباب کلیسا داشت از این روی غالبا نظریات افلاطون و نوافلاطونیان مورد تدریس و تایید قرار می گرفت و تنها در اواخر این دوره بود که نظریات ارسطو هم کمابیش ارزش و اعتباری یافت و تدریس آنها مجاز شمرده شد .

۴- از قرن چهاردهم میلادی عصر دیگری در اروپا آغاز می شود که همراه با تحول فرهنگی و دگرگونی بنیادی در باورها و ارزشها است و

به همین جهت بنام رنسانس یا تولد جدید نوزایش نامگذاری شده است .

۵- از دستاوردهای نامطلوب این عصر می توان سست شدن پایه های ایمان به غیب و نیز انزجار از مباحث عقلی و متافیزیکی و به دیگر سخن انحطاط دین و فلسفه را به حساب آورد .

۶- فرو ریختن پایه های فکری و عقیدتی موجب پیدایش یک بحران دینی فلسفی و روحیه شک گرایی خطرناک شد .

۷- برای مبارزه با این خطر کلیسائیان کوشیدند برای مصونیت دین آن را از وابستگی به عقل و علم برهانند و بر راه دل تاکید نمایند ولی فلاسفه کوشیدند تا پایگاه محکمی برای تعقل و فلسفه بجویند .

۸- در قرن هفدهم میلادی دکارت به بازسازی فلسفه همت گماشت و وجود شک را نخستین واقعیت یقینی قلمداد کرد که مستلزم وجود شک کننده نیز می باشد و آن را نقطه اتکائی برای اثبات سایر واقعیات قرار داد .

۹- در اواخر همین قرن مکتب تجربه گرایی در انگلستان رواج یافت و طی یک قرن مراحل تکامل خود را پیمود و در اواخر قرن هیجدهم به سرنوشت نهائیش یعنی شک گرایی منتهی شد .

۱۰- در نیمه دوم قرن هیجدهم مکتب فلسفی جدیدی در آلمان به وسیله کانت بنیاد گردید که علوم ریاضی و طبیعی را قطعی و علمی معرفی می کرد ولی مسائل متافیزیک و غیر تجربی را قابل حل علمی نمی دانست

درس سوم – نگاهی به: سیر تفکر فلسفی

در دو قرن اخیر

شامل: ایدآلیسم عینی پوزیتویسم عقل گرایی و حس گرایی اگزیستانسیالیسم ماتریالیسم دیالکتیک پراگماتیسم مقایسه ای اجمالی

ایدآلیسم عینی

همچنان که قبلا اشاره شد بعد از رنسانس نظام فلسفی پایداری در مغرب زمین به وجود نیامد بلکه همواره نظریات و مکاتب مختلف فلسفی در حال زایش و مرگ بوده و هستند تعدد و تنوع مکتبها و ایسمها از قرن نوزدهم رو به افزایش نهاد و در این نگاه گذرا مجال اشاره ای هم به همه آنها نیست و تنها به بعضی از آنها اشاره سریعی خواهیم کرد.

بعد از کانت از اواخر قرن هیجدهم تا اواسط قرن نوزدهم چند تن از فلاسفه آلمانی شهرت یافتند که اندیشه های ایشان کمابیش از افکار کانت سرچشمه می گرفت و می کوشیدند که نقطه ضعف فلسفه وی را با بهره گیری از مایه های عرفانی جبران کنند و با اینکه اختلافاتی در میان نظریات ایشان وجود داشت در این جهت شریک بودند که از یک دیدگاه شخصی شروع می کردند و با بیانی شاعرانه به تبیین هستی و پیدایش کثرت از وحدت می پرداختند و بنام فلاسفه رومانتیک موسوم شدند .

از جمله ایشان فیخته شاگرد بی واسطه کانت است که سخت علاقمند به اراده آزاد بود و در بین نظریات کانت بر اصالت اخلاق و عقل عملی تاکید می کرد وی می گفت عقل نظری نظام طبیعت را بسان یک نظام ضروری می نگرد ولی ما در خودمان آزادی و میل به فعالیت اختیاری را می یابیم و وجدان ما نظامی را ترسیم می کند که باید برای تحقق بخشیدن به آن تلاش کنیم پس باید طبیعت را تابع من و نه امری مستقل و بی ارتباط با آن تلقی نماییم .

همین گرایش به آزادی بود که او و سایر

رومانتیکها مانند شلینگ را به اصالت روح که ویژگی آن را آزادی می شمردند و نوعی آیدآلیسم سوق داد مکتبی که به دست هگل سامان یافت و به صورت یک نظام فلسفی نسبتا منسجم در آمد و بنام ایدآلیسم عینی نامیده شد .

هگل که معاصر شلینگ بود جهان را به عنوان افکار و اندیشه هایی برای روح مطلق تصور می کرد که میان آنها روابط منطقی حکمفرما است نه روابط علی و معلولی به گونه ای که دیگر فلاسفه قائل هستند .

به نظر وی سیر پیدایش ایده ها از وحدت به کثرت و از عام به خاص است در مرتبه نخست عامترین ایده ها یعنی ایده هستی قرار دارد که مقابل آن یعنی ایده نیستی از درون آن پدید می آید و سپس با آن ترکیب شده به صورت ایده شدن در می آید شدن که جامع سنتز هستی تز و نیستی آنتی تز است به نوبه خود در موقعیت تز قرار می گیرد و مقابل آن از درونش ظاهر می شود و با ترکیب شدن با آن سنتز جدیدی تحقق می یابد و این جریان همچنان ادامه پیدا می کند تا به خاصترین مفاهیم بینجامد .

هگل این سیر سه حدی تریاد را دیالکتیک می نامید و آن را قانونی کلی برای پیدایش همه پدیده های ذهنی و عینی می پنداشت

پوزیتویسم

در اوائل قرن نوزدهم میلادی اگوست کنت فرانسوی که پدر جامعه شناسی لقب یافته است یک مکتب تجربی افراطی را به نام پوزیتویسم (ل اثباتی تحصلی تحققی) بنیاد نهاد (۱) که اساس آن را اکتفاء به داده های بی واسطه حواس تشکیل می داد و از یک نظر نقطه مقابل ایدآلیسم بشمار می رفت .

کنت حتی مفاهیم انتزاعی علوم را که از مشاهده مستقیم به دست نمی آید متافیزیکی

و غیر علمی می شمرد و کار به جایی رسید که اصولا قضایای متافیزیکی الفاظی پوچ و بی معنی به حساب آمد .

اگوست کنت برای فکر بشر سه مرحله قائل شد (۲) : نخست مرحله الهی و دینی که حوادث را به علل ماورائی نسبت می دهد دوم مرحله فلسفی که علت حوادث را در جوهر نامرئی و طبیعت اشیاء می جوید و سوم مرحله علمی که به جای جستجو از چرایی پدیده ها به چگونگی پیدایش و روابط آنها با یکدیگر می پردازد و این همان مرحله اثباتی و تحققی است .

شگفت آور این است که وی سرانجام به ضرورت دین برای بشر اعتراف کرد ولی معبود آنرا انسانیت قرار داد و خودش عهده دار رسالت این آیین شد و مراسمی برای پرستش فردی و گروهی تعیین کرد .

آیین انسان پرستی که نمونه کامل اومانیسم است در فرانسه و انگلستان و سوئد و آمریکای شمالی و جنوبی پیروانی پیدا کرد که رسما به آن گرویدند و معابدی برای پرستش انسان بنا نهادند ولی تاثیرات غیر مستقیمی در دیگران هم بجای گذاشت که در اینجا مجال ذکر آنها نیست

عقل گرایی و حس گرایی

مکاتب فلسفی مغرب زمین به دو دسته کلی تقسیم می شوند عقل گرایان و حس گرایان نمونه بارز دسته اول در قرن نوزدهم ایدآلیسم هگل بود که حتی در انگلستان هم طرفدارانی پیدا کرد و نمونه بارز دسته دوم پوزیتویسم بود که تا امروز هم رواج دارد و ویتگنشتاین و کارناپ و راسل از طرفداران این مکتب اند .

غالب فلاسفه الهی از عقل گرایان و غالب ملحدان از حس گرایان هستند و در میان موارد غیر غالب می توان از مک تاگارت فیلسوف هگلی انگلیسی نام برد که گرایش الحادی داشت .

تناسب حس

گرایی با انکار و دست کم شک در ماوراء طبیعت روشن است و چنین بود که پیشرفت فلسفه های حسی و پوزیتویستی گرایشهای مادی و الحادی را به دنبال می آورد و نبودن رقیب نیرومند در جناح عقل گرایان زمینه را برای رواج آنها فراهم می کرد .

چنانکه اشاره شد مشهورترین مکتب عقل گرای قرن نوزدهم ایدآلیسم هگل بود که علی رغم جاذبه ناشی از نظام نسبتا منسجم و وسعت مسائل و دیدگاهها فاقد منطق قوی و استدلالهای متقن بود و طولی نکشید که حتی از طرف علاقه مندان هم مورد انتقاد و معارضه واقع شد و از جمله دو نوع واکنش همزمان ولی مختلف در برابر آن پدید آمد که یکی از طرف سون کی یرکگارد کشیش دانمارکی و بنیانگذار مکتب اگزیستانسیالیسم و دیگری از طرف کارل مارکس یهودی زاده آلمانی و مؤسس ماتریالیسم دیالکتیک انجام گرفت .

اگزیستانسیالیسم

گرایش رومانتیکی که به منظور توجیه آزادی انسان پدید آمده بود سرانجام در ایدآلیسم هگل به صورت یک نظام فلسفی جامع در آمد و تاریخ را به عنوان جریان اصیل و عظیمی معرفی کرد که بر اساس اصول دیالکتیک پیش می رود و تکامل می یابد .

و بدین ترتیب از مسیر اصلی منحرف گردید زیرا در این نگرش اراده های فردی نقش اصیل خود را از دست می داد و از این روی مورد انتقادات زیادی قرار گرفت .

یکی از کسانی که منطق و فلسفه تاریخ هگل را شدیدا مورد انتقاد قرار داد کی یرکگارد بود که بر مسئولیت فردی انسان و اراده آزاد وی در سازندگی خویش تاکید می کرد و انسانیت انسان را در گرو آگاهی از مسئولیت فردی به خصوص مسئولیت در برابر

خدا می دانست و می گفت نزدیکی و پیوند و ارتباط با خدا است که آدمی را انسان می سازد .

این گرایش که با فلسفه پدیدار شناسی فنومنولژی ادموند هوسرل تقویت می شد به پیدایش اگزیستانسیالیسم انجامید و اندیشمندانی مانند هایدگر و یاسپرس در آلمان و مارسل و ژان پل سارتر در فرانسه با دیدگاههای مختلف الهی و الحادی به آن گرویدند

ماتریالیسم دیالکتیک

بعد از رنسانس که فلسفه و دین در اروپا دچار بحران شدند الحاد و مادیگری کمابیش رواج یافت و در قرن نوزدهم چند تن از زیست شناسان و پزشکان مانند فوگت و بوخنر و ارنست هگل بر اصالت ماده و نفی ماوراء طبیعت تاکید کردند ولی مهمترین مکتب فلسفی ماتریالیسم به وسیله کارل مارکس و انگلس پی ریزی گردید مارکس منطق دیالکتیک و اصالت تاریخ را از هگل و مادیگری را از فویرباخ گرفت و عامل اصلی تحولات جامعه و تاریخ را که به گمان وی طبق اصول دیالکتیک و مخصوصا بر اساس تضاد و تناقض صورت می گیرد عامل اقتصادی دانست و آن را زیربنای همه شؤون انسانی معرفی کرد و سایر شؤون اجتماعی و فرهنگی را تابع آن شمرد .

وی برای تاریخ انسان مراحلی قائل بود که از مرحله اشتراکی نخستین آغاز می شود و به ترتیب از مراحل برده داری و فئودالیسم و سرمایه داری می گذرد و به سوسیالیسم و حکومت کارگری می رسد و سرانجام به کمونیسم ختم می شود یعنی مرحله ای که مالکیت به طور کلی لغو می گردد و نیازی به دولت و حکومت هم نخواهد بود

پراگماتیسم

در پایان این مرور سریع نگاهی بیفکنیم بر تنها مکتب فلسفی که به وسیله اندیشمندان آمریکائی در آستانه قرن بیستم به وجود آمد و مشهورترین ایشان ویلیام جیمز روانشناس و فیلسوف معروف است .

این مکتب که به نام پراگماتیسم اصالت عمل نامیده می شود قضیه ای را حقیقت می داند که دارای فایده عملی باشد و به دیگر سخن حقیقت عبارت است از معنایی که ذهن می سازد تا به وسیله آن به نتایج عملی بیشتر و بهتری دست یابد و این نکته ای است که در

هیچ مکتب فلسفی دیگری صریحا مطرح نشده است گو اینکه ریشه آن را در سخنان هیوم می توان یافت در آنجا که عقل را خادم رغبتهای انسان می نامد و ارزش معرفت را به جنبه عملی منحصر می کند .

اصالت عمل به معنایی که گفته شد نخستین بار توسط شارل پیرس آمریکائی مطرح شد و بعد به صورت عنوانی برای مشرب فلسفی ویلیام جیمز در آمد مشربی که طرفدارانی در آمریکا و اروپا پیدا کرد .

جیمز که روش خود را تجربی خالص می نامید در تعیین قلمرو تجربه با دیگر تجربه گرایان اختلاف نظر داشت و آن را علاوه بر تجربه حسی و ظاهری شامل تجربه روانی و تجربه دینی هم می شمرد و عقائد مذهبی مخصوصا اعتقاد به قدرت و رحمت الهی را برای سلامت روانی مفید و به همین دلیل حقیقت می دانست و خود وی که در بیست و نه سالگی دچار یک بحران روحی شده بود با توجه به خدا و رحمت و قدرت او بر تغییر سرنوشت انسان بهبود یافت و از این روی بر نماز و نیایش تاکید می کرد ولی خدا را هم کامل مطلق و نامتناهی نمی دانست بلکه برای او هم تکامل قائل بود و اساسا عدم تکامل را مساوی با سکون و دلیل نقص می پنداشت .

ریشه این تکامل گرایی افراطی و تجاوزگر را در پاره ای از سخنان هگل از جمله در مقدمه پدیدار شناسی ذهن می توان یافت ولی بیش از همه برگسون و وایتهد اخیرا بر آن اصرار ورزیده اند .

ویلیام جیمز همچنین بر اراده آزاد و نقش سازنده آن تاکید داشت و در این جهت با پیروان اگزیستانسیالیسم همنوا بود

مقایسه ای اجمالی

با این نگاه سریع بر

سیر تفکر فلسفی بشر ضمن آشنا شدن با تاریخچه اجمالی فلسفه روشن شد که فلسفه غربی بعد از رنسانس چه نشیب و فرازهایی را پیموده و از چه پیچ و خمهایی عبور کرده و هم اکنون در چه موقعیت متزلزل و تناقض آمیزی قرار دارد و با اینکه گهگاه موشکافیهای ظریفی از طرف بعضی از فیلسوفان آن سامان انجام گرفته و مسائل دقیقی مخصوصا در زمینه شناخت مطرح شده و همچنین جرقه های روشنگری در برخی از عقلها و دلها درخشیده است ولی هیچگاه نظام فلسفی نیرومند و استواری به وجود نیامده و نقطه های درخشان فکری نتوانسته است خط راست پایداری را فرا راه اندیشمندان ترسیم نماید بلکه همواره آشفتگیها و نابسامانیها بر جو فلسفی مغرب زمین حاکم بوده و هست .

و این درست بر خلاف وضعی است که در فلسفه اسلامی جریان داشته و دارد زیرا فلسفه اسلامی همواره یک مسیر مستقیم و بالنده را طی کرده و با وجود گرایشهایی که گهگاه به این سوی و آن سوی پیدا کرده هیچگاه از مسیر اصلی منحرف نشده و گرایشهای فرعی مختلف مانند شاخه های درختی که در جهات مختلف می گسترد بر رشد و شکوفاییش افزوده است .

امید آنکه این سیر تکاملی به همت اندیشمندان متعهد همچنان ادامه یابد تا اینکه محیطهای ظلمانی دیگر نیز در پرتو انوار تابناکش روشن گردند و از حیرتها و سرگردانیها رهایی یابند

خلاصه

۱- بعد از کانت چند تن از فلاسفه آلمانی با الهام گرفتن از اصالت عقل عملی در فلسفه وی و با بهره گیری از مایه های عرفانی برای جبران نقاط ضعف آن مکتب فلسفی ویژه ای را ارائه کردند که به نام رومانتیک نامیده

شد .

۲- هگل با استفاده از پیش کسوتان مانند فیخته و معاصرینش مانند شلینگ و با بررسی نقادانه از سخنان ایشان فلسفه جامع و نسبتا منسجمی را به وجود آورد که به نام ایدآلیسم عینی نامید شد .

۳- به نظر وی پدیده های جهان اندیشه های روح مطلق اند که بر اساس قوانین منطق دیالکتیک به وجود می آیند و تکامل می یابند و اصول دیالکتیک در عین حال که اصولی منطقی و ذهنی هستند بر عالم عینی و خارجی نیز حکمفرما می باشند زیرا طبق این نگرش ایدآلیستی دوگانگی ذهن و عین برداشته می شود و همه پدیده های عینی پدیده های ذهنی روح مطلق نیز به شمار می روند .

۴- اگوست کنت برای اندیشه انسان سه مرحله قائل بود مرحله الهی و دینی مرحله فلسفی و متافیزیکی و مرحله علمی و تحققی که مرحله نهائی فکر بشر است و به چگونگی پیدایش نه چرایی پدیده ها و روابط آنها با یکدیگر می اندیشد روابطی که قابل درک حسی و اثبات تجربی است و این نهایت چیزی است که انسان توان شناخت واقعی آن را دارد و هر آن چیزی که قابل درک بی واسطه حسی نباشد علمی نخواهد بود بلکه یا از اساطیر مذهبی است و یا از اندیشه های فلسفی متافیزیکی .

۵- فلسفه هگل به واسطه ضعف منطق و سستی پایه های عقلی اش مورد انتقادهای گوناگونی قرار گرفت و از جمله دو خط کمابیش مخالف با آن به صورت اگزیستانسیالیسم و ماتریالیسم دیالکتیک در برابر آن پدید آمد .

۶- محور اصلی اگزیستانسیالیسم اختیار انسان در ساختن خویش و رقم زدن سرنوشت خویش است این گرایش با انگیزه الهی و به وسیله یک کشیش دانمارکی به نام کی یرکگارد و

با تاکید بر مسئولیت انسان در برابر خدای متعال بنیاد گردید ولی رفته رفته به صورت یک گرایش اومانیستی و بی تفاوت نسبت به دین در آمد و امروز معروفترین شاخه های آن همان شاخه الحادی سارتر است .

۷- ماتریالیسم دیالکتیک به وسیله مارکس و انگلس به وجود آمد و جوهر آن را انکار ماوراء طبیعت و نیز حرکت تکاملی جهان ماده بر اساس قوانین دیالکتیک و مخصوصا قانون تضاد و تناقض تشکیل می دهد.

۸- پراگماتیسم تنها مکتب فلسفی است که به وسیله اندیشمندان آمریکائی پی ریزی گردیده و اساس آن را اهتمام به کار و ابتکار در برابر اندیشه و تعقل تشکیل می دهد و حتی حقیقت را مساوی با فکری می داند که در مقام عمل به کار آید.

۹- معروفترین چهره این مکتب ویلیام جیمز روانشناس معروف است که بر تجربه های درونی و دینی تکیه می کرد و نماز و نیایش را بهترین ضامن سلامت روان و داروی شفابخش امراض روانی می دانست و تاثیر آن را هم در زندگی خویش تجربه کرده بود و هم در بیماران روانی وی همچنان بر اراده آزاد انسان تاکید می کرد چیزی که مورد انکار روانشناسان حس گرا و پوزیتویست بوده و هست .

۱۰- در طول تاریخ فلسفه غرب جرقه های روشنگری در عقلها و دلها درخشیده ولی در اثر پراکندگی نتوانسته است خط مستقیم پایداری را در تفکر فلسفی آن سامان رسم نماید بر خلاف فلسفه اسلامی که هیچگاه از مسیر اصلی منحرف نشده و اختلاف گرایشهای فرعی بر غنی و نضج آن افزوده است

پی نوشتها:

۱- قبلا- کنت دوسن سیمون چنین مکتبی را پیشنهاد کرده بود و ریشه آن را در افکار کانت می توان یافت. ۲- گویند: اگوست

کنت این مراحل سه گانه را از پزشکی بنام دکتر بوردان گرفته بود.

درس چهارم – معانی اصطلاحی علم و فلسفه

مقدمه

در درس اول اشاره شد که واژه فلسفه از آغاز به صورت اسم عامی بر همه علوم حقیقی غیر قراردادی اطلاق می شد و در درس دوم اشاره کردیم که در قرون وسطی قلمرو فلسفه سعت یافت و بعضی از علوم قراردادی مانند ادبیات و معانی و بیان را در بر گرفت و در درس سوم دانستیم که پوزیتویسم شناخت علمی را در مقابل شناخت فلسفی و متافیزیکی قرار می دهد و تنها علوم تجربی را شایسته نام علمی می داند .

طبق اصطلاح اول که در عصر اسلامی نیز رواج یافت فلسفه دارای بخشهای مختلفی است که هر بخشی از آن بنام علم خاصی نامیده می شود و طبعا تقابلی بین فلسفه و علم وجود نخواهد داشت و اما اصطلاح دوم در قرون وسطی در اروپا پدید آمد و با پایان یافتن آن دوران متروک گردید .

و اما طبق اصطلاح سوم که هم اکنون در مغرب زمین رواج دارد فلسفه و متافیزیک در برابر علم قرار می گیرد و چون این اصطلاح کمابیش در کشورهای شرقی هم رایج شده لازم است توضیحی پیرامون علم و فلسفه و متافیزیک و نسبت بین آنها داده شود و ضمنا اشاره ای به اقسام علوم و دسته بندی آنها نیز بشود .

پیش از پرداختن به این مطالب نکته ای را در باره اشتراک لفظی واژه ها و اختلاف معانی و اصطلاحات یک لفظ یادآور می شویم که از اهمیت ویژه ای برخوردار است و غفلت از آن موجب مغالطات و اشتباه کاریهای فراوانی می گردد

اشتراک لفظی

در همه زبانها تا آنجا که اطلاع حاصل شده لغاتی یافت می شود که هر کدام دارای معانی لغوی و عرفی و اصطلاحی متعددی است و به نام مشترک لفظی

نامیده می شود چنانکه در زبان فارسی واژه دوش به معنای شب گذشته و کتف شانه و دوش حمام به کار می رود و کلمه شیر به معنای شیر درنده و شیر نوشیدنی و شیر آب استعمال می شود (۱) .

وجود مشترکات لفظی نقش مهمی را در ادبیات و شعر بازی می کند ولی در علوم و بویژه در فلسفه مشکلات زیادی را به بار می آورد مخصوصا با توجه به اینکه معانی مشترک گاهی به قدری به هم نزدیکند که تمییز آنها از یکدیگر دشوار است و بسیاری از مغالطات در اثر این گونه اشتراکات لفظی روی داده و حتی گاهی بزرگان و صاحب نظران در همین دام گرفتار شده اند .

از این روی بعضی از بزرگان فلاسفه مانند ابن سینا مقید بوده اند که قبل از ورود در بحثهای دقیق فلسفی نخست معانی مختلف واژه ها و تفاوت اصطلاحات آنها را روشن کنند تا از خلط و اشتباه جلوگیری به عمل آید .

برای نمونه یکی از مشترکات لفظی را ذکر می کنیم که کاربردهای گوناگون و اشتباه انگیزی دارد و آن واژه جبر است .

جبر در اصل لغت به معنای جبران کردن و بر طرف نمودن نقص است بعدا به معنای شکسته بندی به کار رفته و شاید نکته انتقال این بوده که شکسته بندی نوعی جبران نقص است و احتمالا در آغاز برای شکسته بندی وضع شده و بعد نسبت به جبران هر نقصی تعمیم داده شده است .

کاربرد سوم این کلمه مجبور کردن و تحت فشار قرار دادن است و شاید نکته انتقال به این معنی تعمیم لازمه شکسته بندی باشد یعنی چون لازمه عادی این کار این است که عضو شکسته شده را تحت

فشـار قرار می دهنـد تـا اسـتخوانها جفت شود به هر فشـاری که از کسـی به دیگری وارد شود و او را بی اختیـار وادار به انجـام کاری کند جبر اطلاق شده است و شاید ابتداء در مورد فشار فیزیکی و سـپس در مورد فشار روانی به کار رفته باشد و بالاخره همین مفهوم هم توسعه یافته و در مورد هر گونه احساس فشاری به کار رفته است هر چند از ناحیه شخص دیگری نباشد .

تا اینجا تحول مفهوم جبر را از نظر لغت و عرف بررسـی کردیم اکنون اشاره ای به معانی اصـطلاحی این واژه در علوم و فلسفه نیز خواهیم کرد

یکی از اصـطلاحات علمی جبر همان اصـطلاحی ریاضـی است یعنی نوعی محاسبه که در آن به جای اعداد از حروف استفاده می شود و شاید نکته جعل این اصـطلاح این باشد که در محاسـبات جبری کمیتهای مثبت و منفی به وسیله یکدیگر جبران می شونـد یـا کمیت مجهول در یکی از طرفین معـادله را می توان با توجه به طرف دیگر یا با انتقال دادن عضوی از آن معلوم کرد که این خود نوعی جبران است .

اصـطلاح دیگر آن مربوط به روانشناسـی است که در مقابـل اختیار و اراده آزاد به کار می رود و مشابه آن مساله جبر و اختیار است که در علم کلام مطرح می شود و همچنین در اخلاق و حقوق و فقه نیز کاربردهایی دارد که توضـیح همه آنها به درازا می کشد .

از دیر زمان مفهوم جبر در مقابل مفهوم اختیار با مفهوم حتمیت و ضرورت و وجوب فلسفی خلط شده و در واقع کاربرد غلطی را برای آن به وجود آورده که همان حتمیت و ضرورت باشد چنانکه

در مورد معادل آن دترمی نیسم در زبانهای بیگانه مشاهـده می شود و در نتیجه چنین توهمی به وجود آمـده که در هر موردی ضرورت علی و معلولی پـذیرفته شود در آنجا اختیار موردی نخواهد داشت و بر عکس نفی ضـرورت و حتمیت مسـتلزم اثبات اختیار است و آثار این توهم در چندین مساله فلسفی ظاهر شده که از جمله آنها این است که متکلمین ضرورت علی و معلولی را در مورد فاعل مختار انکار کرده انـد و به دنبال آن فلاسـفه را متهم نموده انـد که خـدای متعال را مختار نمی دانند از سوی دیگر جـبریین وجود سـرنوشت حتمی را دلیـل قول خودشـان دانسـته انـد و در مقابـل معـتزله که قائـل به اختیـار انسـان هسـتند سرنوشت حتمی را نفی کرده انـد در صورتی که حتمیت سـرنوشت ربطی به جبر نـدارد و در حقیقت این مشـاجرات که سابقه ای طولانی دارد در اثر خلط بین مفهوم جبر و مفهوم ضرورت روی داده است .

نمونه تاسف انگیز دیگر آنکه بعضـی از فیزیکدانها ضرورت علی در مورد پدیده های میکروفیزیکی را مورد تشکیک یا انکار قرار داده اند و در مقابل بعضی از دانشمندان خداپرست غربی خواسته اند از نفی ضرورت در این پدیده ها وجود اراده الهی را اثبات نمایند به گمان اینکه نفی ضرورت و انکار دترمی نیسم در این موارد مستلزم این است که نیروی مختاری در آنجا اثبات شود .

حاصـل آنکه وجود مشترکـات لفظی بخصوص در مواردی که معـانی متشابه و متقاربی داشـته باشـند اشـکالاتی را در بحثهای فلسـفی پیش می آورد و این دشواریها هنگامی مضاعف می شود که یک لفظ معانی اصـطلاحی متعـددی در یک علم داشـته باشد چنانکه در مورد واژه عقل در فلسفه و واژه های ذاتی و

عرضی در منطق چنین است از این روی ضرورت توضیح معانی مشترک و تعیین معنای مورد نظر در هر مبحث روشن می شود

معانی اصطلاحی علم

از جمله واژه هایی که کاربردهای گوناگون و اشتباه انگیز دارد واژه علم است مفهوم لغوی این کلمه و معادلهایش در زبانهای دیگر مانند دانش و دانستن در زبان فارسی روشن و بی نیاز از توضیح است ولی علم معانی اصطلاحی مختلفی دارد که مهمترین آنها از این قرار است:

۱- اعتقاد یقینی مطابق با واقع در برابر جهل بسیط و مرکب هر چند در قضیه واحدی باشد

۲- مجموعه قضایایی که مناسبتی بین آنها در نظر گرفته شده هر چند قضایای شخصی و خاص باشد و به این معنی است که علم تاریخ دانستن حوادث خاص تاریخی و علم جغرافیا دانستن احوال خاص مناطق مختلف کره زمین و علم رجال و بیوگرافی شخصیتها هم علم نامیده می شود .

۳- مجموعه قضایای کلی که محور خاصی برای آنها لحاظ شده و هر کدام از آنها قابل صدق و انطباق بر موارد و مصادیق متعدد می باشد هر چند قضایای اعتباری و قراردادی باشد و به این معنی است که علوم غیر حقیقی و قراردادی مانند لغت و دستور زبان هم علم خوانده می شود ولی قضایای شخصی و خاص مانند قضایای فوق الذکر علم بشمار نمی رود .

۴- مجموعه قضایایی کلی حقیقی غیر قراردادی که دارای محور خاصی باشد این اصطلاح همه علوم نظری و عملی و از جمله الهیات و ما بعد الطبیعه را در بر می گیرد ولی شامل قضایای شخصی و اعتباری نمی شود .

۵- مجموعه قضایای حقیقی که از راه تجربه حسی قابل اثبات باشد و این

همان اصطلاحی است که پوزیتویستها به کار می برند و بر اساس آن علوم و معارف غیر تجربی را علم نمی شمارند .

منحصر کردن واژه علم به علوم تجربی تا آنجا که مربوط به نامگذاری و جعل اصطلاح باشد جای بحث و مناقشه ندارد ولی جعل این اصطلاح از طرف پوزیتویستها مبتنی بر دیدگاه خاص ایشان است که دایره معرفت یقینی و شناخت واقعی انسان را محدود به امور حسی و تجربی می پندارند و اندیشیدن در ماوراء آنها را لغو و بی حاصل قلمداد می کنند ولی متاسفانه این اصطلاح در سطح جهان رواج یافته و بر طبق آن علم در مقابل فلسفه قرار گرفته است .

ما قضاوت در باره قلمرو معرفت یقینی و رد نظریه پوزیتویستی و اثبات شناخت حقیقی نسبت به ماوراء قلمرو حس و تجربه را به مبحث شناخت شناسی موکول می کنیم و اینک به توضیح مفهوم فلسفه و متافیزیک می پردازیم

معانی اصطلاحی فلسفه

تا کنون با سه معنای اصطلاحی فلسفه آشنا شده ایم اصطلاح اول آن شامل همه علوم حقیقی می شود و اصطلاح دوم آن بعضی از علوم قراردادی را هم در بر می گیرد و اصطلاح سوم آن مخصوص به معرفتهای غیر تجربی است و در مقابل علم (ل معرفت تجربی) به کار می رود .

فلسفه طبق این اصطلاح شامل منطق شناخت شناسی هستی شناسی متافیزیک خدا شناسی روان شناسی نظری (ل غیر تجربی) زیبایی شناسی اخلاق و سیاست می شود (۲) هر چند در این زمینه کمابیش اختلاف نظرهایی وجود دارد و گاهی فقط به معنای فلسفه اولی یا متافیزیک به کار می رود و بنا بر این می توان آن را اصطلاح چهارمی تلقی کرد .

واژه فلسفه کاربردهای اصطلاحی دیگری نیز دارد که غالبا همراه با صفت یا مضاف

الیه استعمال می شود مانند فلسفه علمی و فلسفه علوم

فلسفه علمی

این تعبیر نیز در موارد گونه گونی به کار می رود:

الف- در باره فلسفه تحققی اگوست کنت پس از محکوم کردن تفکر فلسفی و متافیزیکی و انکار قوانین عقلی جهان شمول علوم تحققی را به شش بخش اساسی تقسیم کرد که هر یک قوانین ویژه خود را خواهد داشت به این ترتیب ریاضیات کیهان شناسی فیزیک شیمی زیست شناسی و علم الاجتماع جامعه شناسی و کتابی به نام درسهایی درباره فلسفه پوزیتویسم در شش مجلد نگاشت و کلیات علوم ششگانه را با شیوه به اصطلاح تحققی مورد بررسی قرار داد و سه مجلد آن را به جامعه شناسی اختصاص داد هر چند اساس این فلسفه تحققی را ادعاهای جزمی غیر تحققی تشکیل می دهد .

به هر حال محتوای این کتاب که در واقع طرحی برای بررسی علوم و به ویژه علوم اجتماعی است بنام فلسفه تحققی و فلسفه علمی نامیده می شود .

ب- در مورد فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک مارکسیستها بر خلاف پوزیتویستها بر ضرورت فلسفه و وجود قوانین جهان شمول تاکید می کنند ولی معتقدند که این قوانین از تعمیم قوانین علوم تجربی به دست می آید نه از اندیشه های عقلی و متافیزیکی و از این روی فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک را که به حسب ادعای خودشان از دستاوردهای علوم تجربی به دست آمده است فلسفه علمی می نامند هر چند علمی بودن آن بیش از علمی بودن فلسفه پوزیتویسم نیست و اساسا فلسفه علمی در صورتی که علمی به معنای تجربی باشد تعبیر ناهماهنگ و شبیه کوسه ریش پهن است و در بحثهای تطبیقی سخنان ایشان را مورد نقادی قرار داده ایم . (۳) ج-

اصطلاح دیگر فلسفه علمی مرادف با متدلوژی روش شناسی است روشن است که هر علمی به مقتضای نوع مسائل روش خاصی را برای تحقیق و اثبات مطالب می طلبد مثلا مسائل تاریخی را نمی توان در آزمایشگاه و به وسیله تجزیه و ترکیب مواد و عناصر حل کرد چنانکه هیچ فیلسوفی نمی تواند با تحلیلات و استنتاجات ذهنی و فلسفی اثبات کند که ناپلئون در چه سالی به روسیه حمله کرد و آیا در این جنگ پیروز شد یا شکست خورد بلکه باید این گونه مسائل را با بررسی اسناد و مدارک و ارزیابی اعتبار آنها اثبات کرد .

بطور کلی علوم به معنای عام را از نظر اسلوب تحقیق و روش پژوهش و سبک بررسی مسائل و اثبات مطالب می توان به سه دسته کلی تقسیم کرد علوم عقلی علوم تجربی علوم نقلی و تاریخی .

بررسی انواع و طبقات علوم و تعیین روشهای کلی و جزئی هر یک از دسته های سه گانه علمی را به نام متدلوژی پدید آورده است که احیانا به نام فلسفه علمی نامیده می شود چنانکه گاهی منطق عملی خوانده می شود

خلاصه

۱- چون در چند قرن اخیر در اروپا واژه های علم و فلسفه در مقابل یکدیگر قرار گرفته لازم است توضیحی پیرامون اصطلاحات علم و فلسفه داده شود .

۲- اساسا اشتراک لفظی و وجود معانی مختلف برای یک لفظ موجب مشکلات و مغالطاتی در مباحث علمی و بخصوص مباحث فلسفی می شود و از این روی ضرورت دارد قبل از ورود در هر مبحث معنای منظور از اصطلاحات مورد استعمال در آن مبحث توضیح داده شود .

۳- واژه علم دارای معانی اصطلاحی گوناگونی است که مهمترین آنها از این

قرار است: الف- اعتقاد یقینی . ب- مجموعه قضایای متناسب اعم از جزئی و کلی . ج- مجموعه قضایای کلی اعم از حقیقی و اعتباری . د- مجموعه قضایای کلی حقیقی . ه- مجموعه قضایای تجربی .

۴- واژه فلسفه نیز اصطلاحاتی دارد که مهمترین آنها از این قرار است: الف- همه علوم حقیقی . ب- علوم حقیقی به اضافه بعضی از علوم قراردادی مانند ادبیات و معانی و بیان . ج- علوم غیر تجربی مانند منطق الهیات زیبایی شناسی و غیرها . د- خصوص ما بعد الطبیعه و الهیات .

۵- تعبیر فلسفه علمی نیز در موارد مختلفی به کار می رود: الف طرح بررسی علوم تحققی فلسفه پوزیتویسم . ب- فلسفه مارکسیسم ماتریالیسم دیالکتیک . ج- متدلوژی یا روش شناسی علوم

پی نوشتها:

۱- آن یکی شیر است اندر بادیه و آن دگر شیر است اندر بادیه آن یکی شیر است که آدم می خورد و آن دگر شیر است که آدم می خورد

درس پنجم – فلسفه و علوم

فلسفه علوم

در درس قبل گفتیم که گاهی کلمه فلسفه به صورت مضاف به کار می رود مانند فلسفه اخلاق و فلسفه حقوق و ... .

اکنون به توضیحی پیرامون این تعبیر می پردازیم: اینگونه تعبیرات گاهی از طرف کسانی به کار می رود که واژه علم را به علوم تجربی اختصاص داده اند و واژه فلسفه را در مورد رشته هایی از معارف و معلومات انسانی به کار می برند که به وسیله تجربه حسی قابل اثبات نیست چنین کسانی به جای اینکه مثلا بگویند علم خدا شناسی خواهند گفت فلسفه خدا شناسی یعنی ذکر مضاف الیه برای فلسفه فقط به منظور نشان دادن نوع مطالب مورد بحث و اشاره به موضوع آنها است .

همچنین

کسانی که مسائل عملی و ارزشی را علمی نمی دانند و برای آنها پایگاه عینی و واقعی قائل نیستند بلکه آنها را صرفا تابع میلها و رغبتهای مردم می پندارند بعضا اینگونه مسائل را وارد قلمرو فلسفه می کنند و به جای اینکه مثلا بگویند علم اخلاق می گویند فلسفه اخلاق یا به جای اینکه بگویند علم سیاسیت می گویند فلسفه سیاست .

ولی گاهی این تعبیر به معنای دیگری به کار می رود و آن تبیین اصول و مبانی و باصطلاح مبادی علم دیگر است و بعضا مطالبی از قبیل تاریخچه بنیانگذار هدف روش تحقیق سیر تحول آن علم نیز مورد بررسی قرار می گیرد نظیر همان مطالب هشتگانه ای که سابقا در مقدمه کتاب ذکر و به نام رؤوس ثمانیه نامیده می شده است .

این اصطلاح اختصاصی به پوزیتویستها و مانند ایشان ندارد بلکه کسانی که معارف فلسفی و ارزشی را هم علم و روش بررسی و تحقیق آنها را هم علمی می دانند این اصطلاح را به کار می برند و گاهی برای اینکه با اصطلاح قبلی اشتباه نشود کلمه علم را هم در مضاف الیه اضافه می کنند و مثلا می گویند فلسفه علم تاریخ در برابر فلسفه تاریخ یا فلسفه علم اخلاق در برابر فلسفه اخلاق به اصطلاح قبلی

متافیزیک

یکی از واژه هایی که در برابر علمی به کار می رود واژه متافیزیک است از این روی لازم است توضیحی در باره این کلمه نیز بدهیم: این واژه که از اصل یونانی متاتافوسیکا گرفته شده و با حذف حرف اضافه تا و تبدیل فوسیکا به فیزیک به صورت متافیزیک در آمده و در زبان عربی به ما بعد الطبیعه ترجمه شده است .

به حسب نقل مورخین

فلسفه این لفظ نخست به صورت نامی برای یکی از کتابهای ارسطو به کار رفته که از نظر ترتیب بعد از کتاب طبیعت قرار داشته و از مباحث کلی وجود بحث می کرده است مباحثی که در عصر اسلامی به امور عامه نامیده شد و بعضی از فلاسفه اسلامی نام ما قبل الطبیعه را نیز برای آن مناسب دانسته اند .

ظاهرا این بخش غیر از بخش تئولوژی یا اثولوجیا به معنای خدا شناسی است ولی در کتب فلاسفه اسلامی این دو بخش در یکدیگر ادغام شده و مجموعا به نام الهیات بالمعنی الاعم نام گرفته چنانکه بخش خدا شناسی بنام الهیات بالمعنی الاخص مشخص گردیده است .

بعضی واژه متافیزیک را معادل با ترانس فیزیک و به معنای ماوراء طبیعت گرفته اند و نامگذاری این بخش از فلسفه قدیم را از باب نامیدن کل به نام جزء شمرده اند زیرا در الهیات بالمعنی الاعم در باره خدا و مجردات ماوراء طبیعت نیز بحث می شود اما به نظر می رسد که همان وجه اول صحیح باشد .

به هر حال متافیزیک نام مجموعه ای از مسائل عقلی نظری است که بخشی از فلسفه باصطلاح عام را تشکیل می داده است چنانکه امروز گاهی واژه فلسفه به آنها اختصاص داده می شود و یکی از اصطلاحات جدید فلسفه مساوی با متافیزیک می باشد و علت اینکه پوزیتویستها اینگونه مسائل را غیر علمی پنداشته اند این است که قابل اثبات به وسیله تجربه حسی نیست چنانکه قبلا کانت هم عقل نظری را برای اثبات این مسائل کافی ندانسته بود و آنها را دیالکتیکی یا جدلی الطرفین نامیده بود

نسبت بین علم و فلسفه و متافیزیک

با توجه به معانی مختلفی که برای علم و فلسفه ذکر شد روشن

می شود که نسبت بین علم و فلسفه و متافیزیک بر حسب اصطلاحات مختلف تفاوت می کند اگر علم به معنای مطلق آگاهی یا مطلق قضایای متناسب به کار رود اعم از فلسفه می باشد زیرا شامل قضایای شخصی و علوم قراردادی و اعتباری هم می شود و اگر به معنای قضایای کلی حقیقی استعمال شود مساوی با فلسفه باصطلاح قدیم خواهد بود اما اگر به معنای مجموعه قضایای تجربی بکار رود اخص از فلسفه به معنای قدیم و مباین با فلسفه به معنای جدید مجموعه قضایای غیر تجربی است چنانکه متافیزیک جزئی از فلسفه باصطلاح قدیم و مساوی با آن بر حسب یکی از اصطلاحات جدید آن می باشد .

ولی باید دانست که مقابل قرار دادن علم و فلسفه در اصطلاح جدید هر چند به گمان پوزیتویستها و امثال ایشان به معنای کاستن ارج مسائل فلسفی و انکار قدر و منزلت عقل و ارزش ادراکات عقلی است اما حقیقت غیر از آن است و در مبحث شناخت شناسی روشن خواهد شد که ارزش ادراکات عقلی نه تنها کمتر از ارزش معلومات حسی و تجربی نیست بلکه به مراتب بیشتر از آنها است و حتی ارزش دانشهای تجربی در گرو ارزش ادراکات عقلی و قضایای فلسفی می باشد .

بنا بر این اختصاص دادن واژه علم به دانشهای تجربی و واژه فلسفه به دانشهای غیر تجربی تنها به عنوان یک اصطلاح قابل قبول است و نباید از تقابل این دو اصطلاح سوء استفاده شود و مسائل فلسفی و متافیزیکی به عنوان مسائل ظنی و پنداری وانمود گردد چنانکه برچسب علمی هیچ گونه مزیتی را برای هیچ گرایش فلسفی اثبات نمی کند و اساسا این دو

برچسب وصله ناهمرنگی است که می تواند نشانه جهل یا عوام فریبی جعل کنندگان آن به حساب آید و ادعای اینکه اصول فلسفه ای مانند ماتریالیسم دیالکتیک از قوانین تجربی به دست آمده نادرست است زیرا قوانین هیچ علمی قابل تعمیم به علم دیگر نیست چه رسد به اینکه به کل هستی تعمیم داده شود مثلا قوانین روانشناسی یا زیست شناسی قابل تعمیم به فیزیک یا شیمی یا ریاضیات نیست و بالعکس قوانین این علوم در خارج از قلمرو خودشان کارآیی ندارد

تقسیم و طبقه بندی علوم

در اینجا سؤالی مطرح می شود که اساسا انگیزه جداسازی علوم از یکدیگر چیست پاسخ این است که مسائل قابل شناخت طیف گسترده ای را تشکیل می دهد و در حالی که در این طیف بعضی از مسائل در ارتباط تنگاتنگ با بعضی دیگر قرار می گیرند برخی دیگر از مسائل دور و بیگانه از هم هستند و چندان ارتباطی با یکدیگر ندارند .

از سوی دیگر فرا گرفتن بعضی از معلومات متوقف بر بعضی دیگر است و دست کم دانستن یک دسته به فهم دسته دیگر کمک می کند در حالی که چنین رابطه ای میان دسته های دیگر از دانستنیها وجود ندارد .

با توجه به اینکه فرا گرفتن همه معلومات برای هر دانش پژوهی میسر نیست و به فرض میسر بودن چنین انگیزه ای برای همه وجود ندارد چنانکه ذوق و استعداد افراد هم نسبت به فرا گیری انواع مسائل مختلف است و با توجه به اینکه بعضی از دانشها وابسته به بعضی دیگر و آموختن یکی متوقف بر دیگری است از این روی آموزشگران از دیرباز در صدد بر آمده اند که از طرفی مسائل مرتبط و متناسب را دسته بندی کنند و دانشها و

علوم خـاص را مشـخص سازنـد و از طرف دیگر علوم مختلف را طبقه بنـدی کننـد و نیـاز هر علمی را به علم دیگر و در نتیجه تقـدم یکی را بر دیگری روشن نمایند تا اولا کسانی که انگیزه یا ذوق و اسـتعداد خاصـی دارند بتوانند گمشده خودشان را در میـان انبوه مسائـل بی شـمار بیابنـد و راه رسـیدن به هـدفشان را بشناسـند و ثانیـا کسانی که می خواهنـد رشـته های مختلفی از معلومـات را فرا گیرنـد بداننـد از کـدامیک آغـاز کننـد که راه را برای آموختن دیگر رشـته هـا هموار کنـد و فراگیری آنها را آسانتر نماید .

بدین ترتیب علوم به قسـمتها و بخشهای گوناگون تقسیم شد و هر بخش در طبقه و مرتبه خاصی قرار گرفت از جمله تقسیمات علوم تقسیم کلی آنها به علوم نظری و علوم عملی و تقسیم علوم نظری به طبیعیات و ریاضیات و الهیات و تقسیم علوم عملی به اخلاق و تدبیر منزل و سیاست است که قبلا به آن اشاره شد

ملاک مرزبندی علوم

بعـد از آنکه لزوم دسـته بنـدی علوم روشن شد سؤال دیگری طرح می شود که علوم را بر اساس چه معیار و ملاکی باید دسـته بندی و مرزبندی کرد .

پاسخ این است که علوم را می توان با معیارهای مختلفی دسته بندی کرد که مهمترین آنها از این قرار است:

۱- بر اساس اسـلوب و روش تحقیق قبلا اشاره کردیم که همه مسائل را نمی توان با روش واحـدی مورد تحقیق و بررسـی قرار داد و نیز خاطر نشان کردیم که همه علوم را با توجه به روشهای کلی تحقیق می توان به سه دسته تقسیم کرد:

الف- علوم عقلی که فقط با براهین عقلی و استنتاجات ذهنی قابل بررسی است

مانند منطق و فلسفه الهی .

ب- علوم تجربی که با روشهای تجربی قابل اثبات است مانند فیزیک شیمی و زیست شناسی .

ج- علوم نقلی که بر اساس اسناد و مدارک منقول و تاریخی بررسی می شود مانند تاریخ علم رجال و علم فقه .

۲- بر اساس هدف و غایت ملاک دیگری که می توان بر اساس آن علوم را دسته بندی کرد فایده و نتیجه ای است که بر آنها مترتب می شود و هدف و غایتی است که فراگیر از آموختن آنها در نظر می گیرد مانند هدفهای مادی و معنوی و هدفهای فردی و اجتماعی .

بدیهی است کسی که می خواهد راه تکامل معنوی خود را بشناسد به مسائلی احتیاج دارد که شخص علاقمند به تحصیل ثروت از راه کشاورزی یا صنعت به آنها احتیاج ندارد چنانکه یک رهبر اجتماعی نیازمند به داشتن معلومات دیگری است پس می توان علوم را طبق این اهداف گوناگون دسته بندی کرد .

۳- بر اساس موضوع سومین ملاکی که می تواند معیار انفکاک و تمایز علوم واقع شود موضوعات آنها است یعنی با توجه به اینکه هر مساله موضوعی دارد و تعدادی از موضوعات در یک عنوان جامعی مندرج می شود آن عنوان جامع را محور قرار می دهند و همه مسائل مربوط به آن را زیر چتر یک علم گردآوری می کنند چنانکه عدد موضوع علم حساب و مقدار کمیت متصل موضوع علم هندسه و بدن انسان موضوع علم پزشکی قرار می گیرد .

تقسیم بندی علوم بر اساس موضوع بهتر از معیارهای دیگر هدف و انگیزه جداسازی علوم را تامین می کند چنانکه با رعایت آن ارتباط و هماهنگی درونی مسائل و نظم و ترتیب آنها بهتر حفظ می شود و از این روی از

دیرباز مورد توجه فلاسفه و دانشمندان بزرگ قرار گرفته است ولی می توان در دسته بندیهای فرعی معیارهای دیگری را نیز در نظر گرفت مثلا می توان علمی را به نام خدا شناسی ترتیب داد و محور مسائل آن را خدای متعال قرار داد و سپس آن را به شاخه های فلسفی و عرفانی و دینی منشعب ساخت که هر کدام با روش ویژه ای مسائل مربوط را مورد بررسی قرار دهد و در واقع معیار این انقسام جزئی را روش تحقیق تشکیل دهد همچنین ریاضیات را می توان به شاخه های گونه گونی منشعب کرد که هر شاخه بر اساس هدف خاصی مشخص شود مانند ریاضیات فیزیک و ریاضیات اقتصاد و بدین ترتیب تلفیقی بین معیارهای مختلف به وجود می آید

کل و کلی

عنوان جامعی که بین موضوعات مسائل در نظر گرفته می شود و بر اساس آن علم به معنای مجموعه مسائل مرتبط پدید می آید گاهی عنوان کلی و دارای افراد و مصادیق فراوان و گاهی به صورت کل و دارای اجزاء متعدد است مثال نوع اول عنوان عدد یا مقدار است که انواع و اصناف گونه گونی دارد و هر یک موضوع مساله خاصی را تشکیل می دهد و مثال نوع دوم بدن انسان است که جهازات و اعضاء و اجزاء متعددی دارد و هر کدام از آنها موضوع بخشی از علم پزشکی است .

تفاوت اصلی بین این دو نوع موضوع آنست که در نوع اول عنوان موضوع علم بر تک تک موضوعات مسائل که افراد و جزئیات آن هستند صدق می کند به خلاف نوع دوم که عنوان موضوع بر تک تک موضوعات مسائل صدق نمی کند بلکه بر مجموع اجزاء حمل می شود

انشعابات علوم

از توضیحات گذشته به دست آمد که تقسیم بندی علوم برای سهولت آموزش و تامین هر چه بیشتر اهداف تعلیم و تربیت انجام می گیرد در آغاز که معلومات بشر محدود بود امکان داشت که همه آنها را به چند دسته تقسیم کرد و مثلا حیوان شناسی را به عنوان علم واحدی در نظر گرفت و حتی مسائل مربوط به انسان را نیز در آن گنجانید ولی رفته رفته که دایره مسائل وسعت یافت و مخصوصا بعد از آنکه ابزارهای علمی مختلفی برای تحقیق در مسائل تجربی ساخته شد بیش از همه علوم تجربی به شعبه های گوناگونی تقسیم شد و هر علمی به علوم جزئی تری منشعب گردید چنانکه این جریان هنوز هم به شکل فزاینده ای ادامه دارد .

بطور کلی انشعاب علوم به

چند صورت انجام می پذیرد:

۱- به این صورت که اجزاء کوچکتری از کل موضوع در نظر گرفته شود و هر جزء موضوع شاخه جدیدی از علم مادر قرار گیرد مانند غده شناسی و ژن شناسی روشن است که این نوع انشعاب مخصوص علومی است که رابطه بین موضوع علم و موضوعات مسائل رابطه کل و جزء است .

۲- به این صورت که انواع جزئی تر و اصناف محدودتری از عنوان کلی در نظر گرفته شود مانند حشره شناسی و میکرب شناسی این انشعاب در علومی پدید می آید که رابطه بین موضوع علم و موضوعات مسائل رابطه کلی و جزئی است نه کل و جزء .

۳- به این صورت که روشهای مختلف تحقیق به عنوان معیار ثانوی در نظر گرفته شود و با حفظ وحدت موضوع شاخه های جدید پدید آید و این در موردی است که مسائل علم با روشهای مختلف قابل بررسی و اثبات مانند باشد مانند خدا شناسی فلسفی و خدا شناسی عرفانی و خدا شناسی دینی .

۴- به این صورت که اهداف متعدد به عنوان معیار فرعی در نظر گرفته شود و مسائل متناسب با هر هدف به نام شاخه خاصی از علم مادر معرفی گردد چنانکه در ریاضیات گفته شد

خلاصه

۱- فلسفه به صورت مضاف گاهی در مورد معلومات غیر تجربی به کار می رود و اضافه آن صرفا برای نشان دادن نوع مسائل مورد بحث است مانند فلسفه خدا شناسی چنانکه اضافه علم در مورد معلومات تجربی همین نقش را ایفاء می کند مانند علم زیست شناسی .

۲- کلمه فلسفه گاهی به علم خاصی اضافه می شود و منظور از آن تبیین اصول و مبانی آن

علم است که بعضا تاریخچه و هدف و روش تحقیق و سیر تحول و مطالبی مانند آنها را نیز در بر می گیرد .

۳- متافیزیک نام مجموعه ای از مسائل عقلی است که با روش تجربی قابل اثبات نیست .

۴- نسبت بین علم و فلسفه و متافیزیک به حسب معانی مختلف آنها تفاوت دارد و طبق بعضی از اصطلاحات علم اعم از فلسفه و فلسفه اعم از متافیزیک است .

۵- هدف از دسته بندی و طبقه بندی دانشها این است که هر کسی بتواند مجموعه مسائل مورد نظر خود را جداگانه بیاموزد و آموزش علوم به صورت آسانتر و سودمندتری انجام گیرد .

۶- مرزبندی علوم بر اساس معیارهای مختلفی از جمله روش هدف و موضوع انجام می گیرد و تقسیمات معروف معمولا بر اساس اختلاف موضوعات انجام گرفته است .

۷- نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل گاهی نسبت بین کل و جزء است و گاهی نسبت بین کلی و جزئی .

۸- انشعاب علوم گاهی با ریز کردن موضوع و گاهی با محدود کردن دایره آن و گاهی بر اساس اختلاف روشها و زمانی بر طبق تفاوت اهداف حاصل می شود

درس ششم – فلسفه چیست؟

رابطه موضوع با مسائل

تا کنون با اصطلاحات مختلف فلسفه آشنا شده ایم اکنون نوبت آن فرا رسیده که موضوع بحث این کتاب را روشن کنیم و توضیح دهیم که منظور ما از فلسفه چیست و در این کتاب از چه مسائلی گفتگو می شود ولی پیش از آنکه به تعریف فلسفه و معرفی اجمالی مسائل آن بپردازیم خوبست توضیح بیشتری پیرامون موضوع و مسائل و مبادی علوم و روابط آنها با یکدیگر بدهیم .

در درسهای گذشته گفتیم که واژه علم طبق چهار اصطلاح از اصطلاحات

پنجگانه نامبرده به مجموعه ای از قضایا اطلاق می شود که مناسبتی بین آنها لحاظ شده باشد و ضمنا روشن شد که این مناسبتهای گوناگون اند که علوم را از یکدیگر جدا و متمایز می کنند و نیز معلوم شد که بهترین مناسبتهایی که بین مسائل مختلف لحاظ می شود و ملاک تمایز علوم قرار می گیرد مناسبت موضوعات آنها است یعنی مسائلی که موضوعات آنها اجزاء یک کل یا افراد یک کلی را تشکیل می دهند به صورت علم واحدی درمی آیند .

بنابر این مسائل یک علم عبارت است از قضایایی که موضوعات آنها زیر چتر عنوان جامعی کل یا کلی قرار می گیرند و موضوع یک علم عبارت است از همان عنوان جامعی که موضوعات مسائل را در بر می گیرد .

در اینجا خوبست یادآور شویم که ممکن است یک عنوان موضوع دو یا چند علم قرار گیرد و اختلاف آنها به حسب غایات یا روشهای تحقیق باشد اما نکته دیگری را نباید از نظر دور داشت و آن این است که گاهی عنوانی که برای موضوع یک علم در نظر گرفته شده بطور مطلق موضوع آن علم نیست و در واقع قید خاصی دارد و اختلاف قیودی که برای یک موضوع لحاظ می شود موجب پدید آمدن چند علم و اختلاف آنها می گردد مثلا ماده از حیث ترکیبات درونی و خواص مربوط به تجزیه و ترکیب عناصر موضوع علم شیمی و به لحاظ تغییرات ظاهری و خواص مترتب بر آنها موضوع علم فیزیک قرار می گیرد یا کلمه از جهت تغییراتی که در ساختمان آن حاصل می شود موضوع علم صرف و از نظر تغییرات اعرابی موضوع علم نحو واقع می شود .

بنا بر این باید دقت کرد که

آیا عنوان جامع بطور مطلق موضوع علم معینی است یا با قید و حیثیت خاصی و بسا هست که عنوان جامعی بطور مطلق موضوع علم عامی قرار داده شود و بعد با افزودن قیودی به صورت موضوعاتی برای علوم خاصی در آید مثلا- در تقسیم معروف فلسفه به اصطلاح قدیم جسم موضوع همه علوم طبیعی است و با اضافه کردن قیودی به صورت موضوع معدن شناسی گیاه شناسی حیوان شناسی و غیرها در می آید و در کیفیت انشعاب علوم اشاره شد که قسمتی از انشعابات به وسیله محدود کردن دایره موضوع و با افزودن قیودی به عنوان موضوع مادر حاصل می شود .

از جمله قیودی که ممکن است به عنوان موضوع افزوده شود قید اطلاق است و معنایش این است که در آن علم از احکامی گفتگو می شود که برای ذات موضوع مطلق و بدون در نظر گرفتن تشخصاتش ثابت و در نتیجه شامل همه افراد موضوع خواهد بود مثلا اگر احکام و خواصی برای مطلق اجسام ثابت بود خواه جسم معدنی باشد یا آلی و خواه گیاه باشد یا حیوان یا انسان در این صورت می توان موضوع آنها را جسم مطلق قرار داد و اینگونه مسائل را به عنوان علم خاصی مشخص نمود چنانکه حکماء بخش اول طبیعیات را به این احکام اختصاص داده و آنرا به نام سماع طبیعی یا سمع الکیان مشخص ساخته اند سپس هر دسته از اجسام را به علم خاصی مانند کیهان شناسی معدن شناسی گیاه شناسی و حیوان شناسی اختصاص داده اند .

عین این کار را در مورد انشعابات جزئی علوم نیز می توان انجام داد مثلا مسائل مربوط به همه حیوانات را علم

خاصی قرار داد که موضوع آن حیوان مطلق یا حیوان بما هو حیوان باشد و سپس احکام خاص به هر نوعی از حیوانات را در علمهای خاص دیگری مورد بحث قرار داد .

بدین ترتیب مطلق جسم موضوع بخش طبیعی از فلسفه قدیم و جسم مطلق موضوع نخستین بخش از طبیعیات سماع طبیعی و هر یک از اجسام خاص مانند جسم کیهانی جسم معدنی جسم زنده موضوعات کیهان شناسی معدن شناسی و زیست شناسی را تشکیل می دهند و به همین ترتیب مطلق جسم زنده موضوع علم زیست شناسی عام و جسم زنده مطلق موضوع علمی که از احکام همه موجودات زنده بحث می کند و انواع موجودات زنده موضوعات علم زیستی جزئی را تشکیل می دهند .

در اینجا سؤالی مطرح می شود و آن این است که اگر احکامی مشترک بین چند نوع از انواع موضوع کلی بود ولی شامل همه آنها نمی شد چنین احکامی را باید در کدام علم مورد بررسی قرار داد مثلا اگر اموری مشترک بین چند نوع از موجودات زنده بود نمی توان آنها را از عوارض جسم زنده مطلق قرار داد زیرا شامل همه موجودات زنده نمی شود و از طرفی طرح کردن آنها در هر یک از علوم جزئی مربوطه هم موجب تکرار مسائل می گردد در این صورت کجا باید آنها را طرح کرد .

پاسخ این است که معمولا اینگونه مسائل را نیز در علمی مورد بحث قرار می دهند که موضوعش مطلق است و احکام عوارض ذاتیه موضوع مطلق را به این صورت تعریف می کنند احکامی که برای ذات موضوع ثابت می شود قبل از آنکه مقید به قیود علوم جزئی گردد و در واقع این مسامحه در

تعریف را بر تکرار مسائل ترجیح می دهند چنانکه بعضی از فلاسفه در مورد فلسفه اولی یا ما بعد الطبیعه گفته اند که از احکام و عوارضی بحث می کند که برای موجود مطلق یا موجود بما هو موجود ثابت می شود قبل از آنکه مقید به قید طبیعی یا ریاضی شود

مبادی علوم و رابطه آنها با موضوعات و مسائل

دانستیم که در هر علمی از یک سلسله قضایای متناسب و مرتبط بحث می شود و در واقع هدف قریب و انگیزه تعلیم و تعلم آن علم حل آن قضایا و مسائل یعنی اثبات محمولات آنها برای موضوعاتشان می باشد پس در هر علمی فرض بر این است که موضوعی وجود دارد و می توان محمولاتی را برای اجزاء یا افراد آن اثبات کرد .

بنابر این پیش از پرداختن به طرح و حل مسائل هر علمی نیاز به یک سلسله شناختهای قبلی وجود دارد مانند: ۱- شناخت ماهیت و مفهوم موضوع . ۲- شناخت وجود موضوع . ۳- شناخت اصولی که به وسیله آنها مسائل آن علم ثابت می شود .

این شناختها گاهی بدیهی و بی نیاز از تبیین و اکتساب است و در این صورت مشکلی وجود نخواهد داشت ولی گاهی این شناختها بدیهی نیست و احتیاج به بیان و اثبات دارد مثلا ممکن است وجود موضوعی مانند روح انسان مورد تردید واقع گردد و احتمال داده شود که امری موهوم و غیر حقیقی باشد در این صورت باید وجود حقیقی آن را اثبات کرد همچنین اصولی که بر اساس آنها مسائل یک علم حل و فصل می شود ممکن است مورد تشکیک قرار گیرد و لازم باشد که قبلا آنها اثبات گردند و گرنه نتایجی که متفرع بر آنها می شود

دارای ارزش علمی و یقینی نخواهد بود .

اینگونه مطالب را مبادی علوم می نامند و آنها را به مبادی تصوری و تصدیقی تقسیم می کنند .

مبادی تصوری که همان تعاریف و بیان ماهیت اشیاء مورد بحث است معمولا در خود علم و به صورت مقدمه مطرح می شود ولی مبادی تصدیقی علوم مختلف اند و غالبا در علوم دیگری مورد بحث قرار می گیرند و چنانکه قبلا اشاره کردیم فلسفه هر علمی در واقع علم دیگری است که عهده دار بیان و اثبات اصول و مبادی آن علم می باشد و سرانجام کلی ترین مبادی علوم در فلسفه اولی یا متافیزیک مورد بحث و بررسی واقع می شوند .

از جمله می توان از اصل علیت یاد کرد که در همه علوم تجربی مورد استناد دانشمندان می باشد (۱) و اساسا پژوهشهای علمی با پذیرفتن قبلی این اصل انجام می گیرد زیرا محور آنها را کشف روابط علی و معلولی بین پدیده ها تشکیل می دهد ولی خود این اصل در هیچ علم تجربی قابل اثبات نیست و بحث در باره آن در فلسفه صورت می پذیرد

موضوع و مسائل فلسفه

از آنچه گفته شد به دست می آید که بهترین راه برای تعریف یک علم این است که موضوع آن مشخص گردد و اگر قیودی دارد دقیقا مورد توجه قرار گیرد سپس مسائل آن علم به عنوان قضایایی که موضوع مزبور محور آنها را تشکیل می دهد معرفی گردند .

از سوی دیگر تشخیص موضوع و قیود آن در گرو تعیین مسائلی است که برای طرح کردن در یک علم منظور شده اند یعنی تا حدودی بستگی به وضع و قرارداد دارد مثلا اگر عنوان موجود را که عامترین مفاهیم برای امور حقیقی است در نظر بگیریم خواهیم

دیـد که همه موضوعـات مسائـل حقیقی در زیر چتر آن قرار می گیرد و اگر آن را موضوع علمی قرار دهیم شامـل همه مسائل علوم حقیقی می شود و این علم همان فلسفه به اصطلاح قدیم است .

ولی مطرح کردن چنین علم جامع و فراگیری با اهـداف تفکیک علوم سازگار نیست و ناچار باید موضوعات محدودتری را در نظر بگیریم تا اهداف مزبور تامین شود آموزشـگران باسـتان نخست دو دسـته از مسائل نظری را که محورهای مشخصـی دارند در نظر گرفته اند و یک دسـته را به نام طبیعیات و دسـته دیگر را به نام ریاضـیات نامیده اند و سـپس هر یک را به علوم جزئی تری تقسـیم کرده انـد دسـته سومی از مسائل نظری در باره خـدا قابل طرح بوده که آنها را به نام خـدا شناسـی یا معرفه الربوبیه نامگـذاری نموده انـد ولی یـک دسـته از مسائـل عقلی نظری بـاقی مانـد که موضوع آنهـا فراتر از موضوعـات یـاد شـده بود و اختصاصی به هیچیک از موضوعات خاص نداشت .

گویا برای این مسائل نام خاصی را مناسب ندیدند و به مناسبت اینکه بعد از طبیعیات مورد بحث قرار می گرفت آنها را ما بعد الطبیعه یـا متافیزیـک نامیدنـد موقعیت این مسائل نسـبت به سایر مسائل علوم نظری همان موقعیت سـماع طبیعی نسـبت به علوم طبیعی است و همانگونه که موضوع آن جسم مطلق قرار داده شـده موضوع ما بعـد الطبیعه را هم موجود مطلق یا موجود بما هو موجود قرار داده انـد تا تنها مسائلی را که اختصاص به موضوعات علوم خاص نـدارد در پیرامون آن مطرح نمایند هر چند همه این مسائل شامل همه موجودات نشود .

بدین ترتیب علم خاصی به نام ما

بعد الطبیعه یا متافیزیک به وجود آمد و بعدا به نام علم کلی یا فلسفه اولی نیز نامیده شد .

چنانکه قبلا اشاره کردیم در عصر اسلامی مسائل متافیزیک با مسائل خدا شناسی درهم ادغام شد و به نام الهیات بالمعنی الاعم نامگذاری گردید و گاهی به مناسبت مسائل دیگری مانند مسائل معاد و اسباب سعادت ابدی انسان و حتی پاره ای از مسائل نبوت و امامت نیز به آنها ضمیمه شد چنانکه در الهیات شفاء ملاحظه می شود و اگر بنا باشد که همه این مسائل به عنوان مسائل اصلی یک علم تلقی شود و بعضی از آنها به صورت تطفل و استطراد نباشد باید موضوع این علم را خیلی وسیع در نظر گرفت و شاید تعیین موضوع واحد برای چنین مسائل گوناگون کار آسانی نباشد و به همین جهت تلاشهای مختلفی برای تعیین موضوع و بیان اینکه همه این محمولات از عوارض ذاتیه آن هستند انجام گرفته گر چه چندان موفقیت آمیز نبوده است .

به هر حال امر دایر است بین اینکه سایر مسائل نظری غیر از طبیعیات و ریاضیات به عنوان علم واحدی در نظر گرفته شود و با تکلف موضوع واحدی برای آنها منظور گردد یا معیار و ملاک همبستگی و وحدت آنها وحدت هدف و غایت قرار داده شود و یا اینکه هر دسته از مسائل که موضوع مشخصی دارد علم خاصی تلقی گردد و از جمله مسائل کلی وجود تحت عنوان فلسفه اولی مورد بحث واقع شود چنانکه یکی از اصطلاحات خاص فلسفه هم همین است .

به نظر می رسد که این وجه مناسبتر است و بنابر این مسائل مختلفی را که در

فلسفه اسلامی تحت عنوان فلسفه و حکمت مطرح می شود به صورت چند علم خاص تلقی می کنیم (۲) و به دیگر سخن سلسله ای از علوم فلسفی خواهیم داشت که همه آنها در روش تعقلی شریکند ولی فلسفه را بطور مطلق بر فلسفه اولی اطلاق خواهیم کرد و هدف اصلی این کتاب هم تبیین مسائل آن است ولی چون اثبات آنها متوقف بر مسائل شناخت می باشد نخست حث شناخت شناسی را مطرح می کنیم سپس به بررسی مسائل هستی شناسی و متافیزیک می پردازیم

تعریف فلسفه

بنابر این که فلسفه را مساوی با فلسفه اولی یا متافیزیک و موضوع آن را موجود مطلق نه مطلق موجود بدانیم می توانیم آن را به این صورت تعریف کنیم علمی را که از احوال موجود مطلق بحث می کند یا علمی که از احوال کلی وجود گفتگو می کند یا مجموعه قضایا و مسائلی که پیرامون موجود بما هو موجود مطرح می شود. (۳)

برای فلسفه ویژگیهایی ذکر شده که مهمترین آنها از این قرار است:

۱- روش اثبات مسائل آن روش تعقلی است بر خلاف علوم تجربی و علوم نقلی ولی این روش در منطق خدا شناسی روان شناسی فلسفی و بعضی از علوم دیگر مانند فلسفه اخلاق و حتی در ریاضیات نیز به کار گرفته می شود بنابر این نمی توان آنرا ویژه فلسفه اولی دانست .

۲- فلسفه متکفل اثبات مبادی تصدیقی سایر علوم است و این یکی از وجوه نیاز سایر علوم به فلسفه می باشد و از این روی بنام مادر علوم نامیده می شود .

۳- در فلسفه معیار باز شناسی امور حقیقی از امور وهمی و اعتباری به دست می آید و از این روی گاهی هدف اصلی فلسفه شناختن امور حقیقی

و تمیز آنها از وهمیات و اعتباریات شمرده می شود ولی بهتر آنست که آنرا هدف شناخت شناسی بدانیم .

۴- ویژگی مفاهیم فلسفی این است که از راه حس و تجربه به دست نمی آید مانند مفاهیم علت و معلول واجب و ممکن مادی و مجرد این مفاهیم اصطلاحا معقولات ثانیه فلسفی نامیده می شوند و توضیح آنها در مبحث شناخت شناسی خواهد آمد .

با توجه به این ویژگی می توان دریافت که چرا مسائل فلسفی تنها با روش تعقلی قابل اثبات است و چرا قوانین فلسفی از راه تعمیم قوانین علوم تجربی به دست نمی آید

خلاصه

۱- مسائل یک علم عبارت است از قضایایی که موضوعات آنها تحت عنوان جامعی کل یا کلی مندرج می شوند و موضوع علم عبارت است از همان عنوان جامع .

۲- ممکن است یک عنوان موضوع علم عامی قرار گیرد و با اضافه کردن قیودی به آن موضوعات علوم خاصی در قلمرو آن علم عام پدید آید و از جمله این قیود قید اطلاق است مثلا مطلق جسم موضوع علم عام طبیعی و جسم مطلق موضوع سماع طبیعی و جسمهای مقید موضوعات سایر علوم خاص طبیعی را تشکیل می دهند .

۳- پیش از ورود در مباحث هر علمی لازم است موضوع آن علم شناخته شود و وجود آن اثبات گردد اگر بدیهی نباشد و همچنین لازم است اصولی که اثبات مسائل آن علم متوقف بر آنها است شناخته شوند و این همه را مبادی تصوری و تصدیقی علم می نامند .

۴- کلی ترین مبادی علوم در فلسفه اولی مورد بحث قرار می گیرند .

۵- موضوع فلسفه به عنوان علم عامی که شامل همه علوم حقیقی می شود مطلق موجود است ولی موضوع فلسفه به معنای

اخص متافیزیک موجود مطلق است و مسائل آن قضایایی هستند که اختصاص به نوع خاصی از موجودات ندارند .

۶- فلسفه به معنای اخص عبارت است از علمی که از احوال کلی وجود و به عبارت دیگر از احوال موجود بما هو موجود بحث می کند .

۷- مفاهیم فلسفه از قبیل معقولات ثانیه فلسفی هستند که از راه حس و تجربه حسی به دست نمی آیند و از این روی مسائل آن با روش تجربی قابل اثبات نیستند و نمی توان قوانین فلسفی را از تعمیم قوانین علوم تجربی به دست آورد .

۸- در فلسفه معیار بازشناسی حقایق از وهمیات و اعتباریات به دست می آید.

پی نوشتها:

۱- البته باید پوزیتویستها را استثنا کرد زیرا ایشان معتقدند که پژوهش علمی فقط در راه کشف چگونگی تحقق پدیده ها انجام می گیرد نه در راه کشف چرایی آنها و اصولا مفاهیم علت و معلول و مانند آنها را مفاهیمی متافیزیکی و غیر علمی به حساب می آورند. ۲- این مطلب را می توان از بعضی از سخنان صدر المتالهین بخصوص در اوائل سفر سوم الهیات بالمعنی الاخص و سفر چهارم علم النفس از اسفار استظهار کرد. ۳- انتخاب واژه موجود به جای وجود این مزیت را دارد که با قول کسانی که قائل به اصالت ماهیت هستند هم کاملا سازگار است و پیش از آنکه اصالت وجود اثبات شود مناسبتر این است که موضوع فلسفه چیزی قرار داده شود که با هر دو قول بسازد.

درس هفتم – موقعیت فلسفه

ماهیت مسائل فلسفی

در درس گذشته تعریفی برای فلسفه ارائه شد و اجمالا به دست آمد که این علم از احوال کلی وجود بحث می کند ولی این مقدار کافی نیست که به ماهیت مسائل فلسفی

پی ببریم البته شناخت دقیق این مسائل هنگامی حاصل می شود که عملا به بررسی تفصیلی آنها بپردازیم و طبعا هر چه بیشتر در اعماق آنها غور کنیم و احاطه بیشتری پیدا نماییم حقیقت آنها را بهتر در خواهیم یافت ولی قبل از شروع هم اگر بتوانیم دورنمای روشنتری از آنها داشته باشیم بهتر می توانیم فواید فلسفه را درک کرده با بصیرت و بینش بیشتر و با شوق و علاقه افزونتری به آموختن آن اقدام کنیم .

برای این منظور نخست با ذکر نمونه ای از مسائل دیگر علوم فلسفی شروع کرده به تفاوت آنها با مسایل سایر علوم اشاره می کنیم آنگاه به بیان ماهیت فلسفه نخستین و ویژگیهای مسائل آن می پردازیم .

برای هر انسانی این سؤال اساسی و حیاتی مطرح است که آیا زندگی او با مرگ پایان می یابد و بعد از آن جز اجزاء متلاشی شده بدنش چیزی باقی نمی ماند یا پس از مرگ هم حیاتی خواهد داشت .

روشن است که پاسخ این سؤال از عهده هیچیک از علوم تجربی مانند فیزیک شیمی زمین شناسی گیاه شناسی زیست شناسی و مانند آنها برنمی آید چنانکه محاسبات ریاضی و معادلات جبری هم پاسخی برای این سؤال ندارند پس علم دیگری لازم است که با روش ویژه خود به بررسی این مساله و مانند آن بپردازد و روشن کند که آیا انسان همین بدن مادی است یا حقیقت نامحسوس دیگری به نام روح دارد و به فرض وجود روح آیا پس از مرگ قابل بقاء است یا نه .

بدیهی است بررسی اینگونه مسائل با روش علوم تجربی میسر نیست بلکه باید برای حل آنها از روش تعقلی بهره گیری شود و طبعا علم

دیگری می باید که چنین مسائل غیر تجربی را مورد بررسی قرار دهد و آن علم النفس یا روانشناسی فلسفی است .

همچنین مسائل دیگری از قبیل اراده و اختیار که اساس مسئولیت انسان را تشکیل می دهد باید در این علم اثبات شود .

وجود چنین علمی و ارزش راه حلهایی که ارائه می دهد در گرو اثبات وجود عقل و ارزش شناختهای عقلانی است پس باید علم دیگری نیز باشد که به بررسی انواع شناخت و ارزیابی آنها بپردازد تا معلوم شود که ادراکات عقلی چیست و چه ارزشی را می تواند داشته باشد و چه مسائلی را می تواند حل کند و آن نیز یکی دیگر از علوم فلسفی است که شناخت شناسی نامیده می شود .

در زمینه علوم عملی مانند اخلاق و سیاست هم مسائل اساسی و مهمی وجود دارد که حل آنها از عهده علوم تجربی برنمی آید و از جمله آنها شناختن حقیقت خیر و شر و خوب و بد اخلاقی و ملاک تعیین و تمییز افعال شایسته و ناشایسته است بررسی اینگونه مسائل هم نیازمند به علم یا علوم فلسفی خاصی است که آنها هم به نوبه خود نیازمند به شناخت شناسی خواهند بود .

با دقت بیشتر معلوم می شود که این مسائل با یکدیگر ارتباط دارند و مجموعا با مسائل خدا شناسی بستگی پیدا می کنند خدایی که روح و بدن انسان و همه موجودات جهان را آفریده است خدایی که جهان را با نظم خاصی اداره می کند خدایی که انسان را می می راند و بار دیگر برای پاداش و کیفر زنده می سازد پاداش و کیفری که به کارهای خوب و بد تعلق می گیرد کارهای خوب و بدی که با اراده و اختیار

انجام گرفته باشد و ... .

شناخت خدای متعال و صفات و افعال او سلسله مسائلی را تشکیل می دهد که در علم خدا شناسی الهیات بالمعنی الاخص مورد بررسی قرار می گیرد .

اما همه این مسائل مبتنی بر یک سلسله مسائل کلی تر و عمومی تری است که قلمرو آنها امور حسی و مادی را نیز در برمی گیرد از این قبیل: موجودات در پیدایش و بقاء خودشان نیازمند به یکدیگرند و میان آنها رابطه فعل و انفعال تاثیر و تاثر و علیت و معلولیت برقرار است همه موجوداتی که در تیررس حس و تجربه انسان قرار دارند زوال پذیرند ولی باید موجود دیگری باشد که امکان زوال نداشته باشد و بلکه به هیچ وجه عدم و نقص راهی به سوی او نیابد دایره هستی منحصر به موجودات مادی و محسوس و همچنین منحصر به موجودات متغیر و متحول و متحرک نیست بلکه انواع دیگری از موجودات هستند که این ویژگیها را ندارند و نیازی به زمان و مکان هم نخواهند داشت .

بحث در باره اینکه آیا لازمه هستی تغیر و تحول و زوال پذیری و وابستگی است یا نه و به دیگر سخن آیا موجود ثابت و زوال ناپذیر و مستقل و ناوابسته هم داریم یا نه بحثی است که پاسخ مثبت آن به تقسیم موجود به مادی و مجرد ثابت و متغیر واجب الوجود و ممکن الوجود و ... می انجامد و تا اینگونه مسائل حل نشود و مثلا وجود واجب و مجردات ثابت نشود علوم خدا شناسی و روانشناسی فلسفی و مانند آنها پایه و اساسی نخواهند داشت و نه تنها اثبات این مسائل محتاج به استدلالات عقلی است بلکه اگر

کسی بخواهد آنها را ابطال کند نیز ناگزیر است که روش تعقلی را به کار گیرد زیرا همانگونه که حس و تجربه به خودی خود توان اثبات این امور را ندارد توان نفی و ابطال آنها را هم نخواهد داشت .

بدین ترتیب روشن شد که برای انسان یک سلسله مسائل مهم و اصولی مطرح است که هیچیک از علوم خاص حتی علوم خاص فلسفی پاسخگوی آنها نیستند و باید علم دیگری برای بررسی آنها وجود داشته باشد و آن همان متافیزیک یا علم کلی یا فلسفه نخستین است که موضوع آن اختصاصی به هیچیک از انواع موجودات و ماهیات متعین و مشخص ندارد و ناچار باید موضوع آن را کلی ترین مفاهیمی قرار داد که قابل صدق بر همه امور حقیقی و عینی باشد و آن عنوان موجود است البته نه موجود از آن جهت که مثلا مادی است و نه از آن جهت که مجرد است بلکه از آن جهت که موجود است یعنی موجود مطلق یا موجود بما هو موجود و چنین علمی جا دارد که مادر علوم نامیده شود

مبادی فلسفه

در درس قبل گفته شد که پیش از پرداختن به حل مسائل هر علمی باید مبادی آن علم مورد شناسایی قرار گیرند اینک سؤالی مطرح می شود که مبادی فلسفه چیست و در چه علمی باید تبیین شود .

پاسخ این است که شناخت مبادی تصوری علوم یعنی شناخت مفهوم و ماهیت موضوع علم و مفاهیم موضوعات مسائل آن معمولا- در خود علم حاصل می شود به این صورت که تعریف موضوع را در مقدمه کتاب و تعریف موضوعات جزئی مسائل را در مقدمه هر مبحثی بیان می کنند

اما موضوع فلسفه موجود و مفهوم آن بدیهی و بی نیاز از تعریف است و از این روی فلسفه نیازی به این مبدا تصوری ندارد و اما موضوعات مسائل آن مانند سایر علوم در صدر هر مبحثی تعریف می شود .

و اما مبادی تصدیقی علوم بر دو قسم است یکی تصدیق به وجود موضوع و دیگری اصولی که برای اثبات و تبیین مسائل علم از آنها استفاده می شود اما وجود موضوع فلسفه احتیاج به اثبات ندارد زیرا اصل هستی بدیهی است و برای هیچ عاقلی قابل انکار نیست دست کم هر کسی به وجود خودش آگاه است و همین قدر کافی است که بداند مفهوم موجود مصداقی دارد آنگاه درباره سایر مصادیق به بحث و تحقیق بپردازد و بدین ترتیب مسئله ای برای فلسفه پدید می آید که سوفیستها و شکاکان و ایدآلیستها از یک سو و دیگر فلاسفه از سوی دیگر در آن اختلاف دارند .

و اما قسم دوم از مبادی تصدیقی یعنی اصولی که مبنای اثبات مسائل قرار می گیرند نیز به دو دسته تقسیم می شوند یکی اصول نظری غیر بدیهی که باید در علوم دیگری اثبات گردد و به نام اصول موضوعه نامیده می شود و چنانکه قبلا اشاره شد کلی ترین اصول موضوعه در فلسفه اولی اثبات می گردد یعنی پاره ای از مسائل فلسفه اصول موضوعه سایر علوم را اثبات می کنند و خود فلسفه اولی اساسا نیازی به چنین اصول موضوعه ای ندارد هر چند ممکن است در دیگر علوم فلسفی مانند خدا شناسی و روانشناسی فلسفی و فلسفه اخلاق از اصولی استفاده شود که در فلسفه نخستین یا دیگر علوم فلسفی و یا حتی در علوم تجربی ثابت شده باشد

.

دسته دوم از اصول قضایای بدیهی و بی نیاز از اثبات و تبیین است مانند قضیه محال بودن تناقض و مسائل فلسفه اولی فقط نیاز به چنین اصولی دارنـد ولی این اصول احتیاجی به اثبات ندارند تا در علم دیگری اثبات شوند بنابر این فلسـفه نخستین احتیاجی به هیـچ علمی ندارد خواه علم تعقلی باشد یا تجربی یا نقلی و این یکی از ویژگیهای مهم این علم می باشد البته باید علم منطق و همچنین شناخت شناسی را استثناء کرد نظر به اینکه استدلال برای اثبات مسائل فلسفی بر اساس اصول منطقی انجام می گیرد و نیز مبتنی بر این اصل است که حقایق فلسفی قابل شناخت عقلانی می باشد یعنی وجود عقل و توان آن بر حل مسائل فلسفی مفروغ عنه است ولی می توان گفت آنچه مورد نیاز اساسـی فلسـفه است همان اصول بدیهی منطق و شـناخت شناسی است که در واقع نمی توان آنهـا را مسائـل و محتـاج به اثبـات بشـمار آورد و بیانـاتی که دربـاره آنها می شود در حقیقت بیانات تنبیهی است توضیح بیشتر این مطلب در درس یازدهم خواهد آمد

هدف فلسفه

هـدف نزدیـک و غـایت قریب و بی واسـطه هر علمی آگـاهی انسـان از مسائلی است که در آن علم مطرح می شود و سـیراب کردن عطشی است که بشر بالفطره نسبت به فهمیدن و دانستن حقایق دارد زیرا یکی از غرایز اصیل انسان غریزه حقیقت جویی یا حس کنجکاوی سیری ناپذیر و مرز ناشناس است و ارضاء این غریزه یکی از نیازهای روانی وی را بر طرف می کند هر چند این غریزه در همه افراد بطور یکسان بیدار و فعال نیست ولی در هیچ فردی هم کاملا خفته

و بی اثر نمی باشد .

ولی معمولا هر علمی فواید و نتایجی دارد که مع الواسطه بر آن مترتب می شود و به نحوی در زندگی مادی و معنوی و ارضاء سایر خواستهای طبیعی و فطری انسان اثر می گذارد مثلاـ علوم طبیعی زمینه را برای بهره برداری بیشتر از طبیعت و بهزیستی مادی فراهم می کنند و با یک واسطه با زندگی طبیعی و حیوانی انسان مربوط می شوند و علوم ریاضی با دو واسطه ما را به این هدف می رسانند هر چند ممکن است بنحو دیگری در زندگی معنوی و بعد انسانی بشر هم اثر بگذارند و آن هنگامی است که با شناختهای فلسفی و الهی و توجهات قلبی و عرفانی توام شوند و پدیده های طبیعت را به صورت آثار قدرت و عظمت و حکمت و رحمت الهی ارائه دهند .

رابطه علوم فلسفی با بعد معنوی و انسانی بشر نزدیکتر از رابطه علوم طبیعی است و چنانکه اشاره کردیم علوم طبیعی هم به کمک علوم فلسفی با بعد معنوی انسان ارتباط می یابند این رابطه بیش از همه در خدا شناسی و سپس در روانشناسی فلسفی و فلسفه اخلاق تجلی می کند زیرا فلسفه الهی است که ما را با خدای متعال آشنا می کند و ما را از صفات جمال و جلال وی آگاه می سازد و زمینه ارتباط ما را با منبع علم و قدرت و جمال بی نهایت فراهم می نماید و علم النفس فلسفی است که شناخت روح و صفات و ویژگیهای آنرا میسر می کند و ما را از جوهر انسانیت آگاه می سازد و بینش ما را نسبت به حقیقت خودمان وسعت می بخشد و به فراسوی طبیعت و ماورای مرزهای محدود زمان

و مکان رهنمون می گردد و به ما می فهماند که زندگی انسان محدود و محصور در چارچوبه تنگ و تاریک زندگی مادی و دنیوی نیست و فلسفه اخلاق و علم اخلاق است که راههای کلی آراستن و پیراستن روح و دل و کسب سعادت ابدی و کمال نهائی را نشان می دهد .

اما چنانکه قبلا اشاره کردیم به دست آوردن همه این معارف ارزنده و جانشین ناپذیر در گرو حل مسائل شناخت شناسی و هستی شناسی است پس فلسفه اولی کلید گنجهای شایگان و پایان ناپذیری است که خوشبختی و بهره مندی جاودانی را نوید می دهد و ریشه پر برکت شجره طیبه ای است که انواع فضایل عقلی و روحی و کمالات بی کران معنوی و الهی را به بار می آورد و بزرگترین نقش را در فراهم کردن زمینه تکامل و تعالی انسان ایفاء می نماید .

افزون بر این فلسفه کمک شایانی به طرد وساوس شیطانی و رد مکتبهای مادی و الحادی انجام می دهد و شخص را در برابر کژاندیشی ها و لغزشها و انحرافات فکری مصون می دارد و او را در میدان نبرد عقیدتی به سلاح شکست ناپذیری مسلح می سازد و به وی توان دفاع از بینشها و گرایشهای صحیح و حمله و هجوم بر افکار باطل و نادرست می بخشد . بنابر این فلسفه علاوه بر نقش اثباتی و سازنده بی نظیر دارای نقش دفاعی و تهاجمی بی بدیلی نیز هست و در گسترش فرهنگ اسلامی و ویرانی فرهنگهای ضد اسلامی فوق العاده مؤثر می باشد

خلاصه

۱- برای هر انسان آگاهی یک سلسله مسائل اصولی و بنیادی مطرح است که علوم طبیعی و ریاضی پاسخگوی آنها نیستند و تنها علوم فلسفی عهده دار حل و تبیین آنها

می باشند .

۲- علوم فلسفی به نوبه خود متکی بر شناخت شناسی و هستی شناسی بوده حل نهائی و ریشه ای مسائل خود را مدیون فلسفه و متافیزیک هستند .

۳- موضوع فلسفه اولی هم از نظر مفهوم و هم از نظر تحقق خارجی بدیهی و بی نیاز از تعریف و اثبات است .

۴- مبادی تصدیقی فلسفه را فقط بدیهیات اولیه تشکیل می دهند که آنها هم نیازی به اثبات ندارند .

۵- بنابر این فلسفه نخستین یا متافیزیک تنها علمی است که مبادی خود را مدیون هیچ علم دیگری نیست بلکه سایر علوم اند که برای اثبات مبادی تصدیقی نیازمند به آن می باشند و از این روی بجا است که آنرا مادر علوم بنامیم .

۶- هدف نزدیک هر علمی ارضاء خواست حقیقت جویی انسان در محدوده مسائل همان علوم است ولی هر علمی می تواند به نحوی در شؤون مادی و معنوی انسان مؤثر باشد و هدفهای با واسطه دیگری را نیز داشته باشد .

۷- علوم طبیعی نقش مهمی را در بهزیستی مادی انسان ایفاء می کنند و علوم ریاضی وسیله ای برای پیشرفت و تکامل آنها به شمار می روند و با کمک علوم الهی می توانند در بعد معنوی انسان نیز مؤثر باشند .

۸- رابطه علوم فلسفی با بعد معنوی انسان نزدیکتر است ولی همه آنها نیازمند به فلسفه اولی هستند از این روی ما بعد الطبیعه را می توان کلید تکاملات معنوی و سعادت جاودانی بشر به حساب آورد

درس هشتم – روش تحقیق در فلسفه

ارزیابی روش تعقلی

در درسهای گذشته مکررا گفته شد که مسائل فلسفی را باید با روش تعقلی مورد بررسی قرار داد و روش تجربی در این زمینه کارآیی ندارد ولی کسانی که کمابیش تحت تاثیر اندیشه های پوزیتویستی واقع شده اند چنین می پندارند

که این ویژگی مایه نقص و کم بهایی اندیشه های فلسفی می شود به گمان اینکه روش تجربی تنها روش علمی و یقین آور است و با روش تعقلی به هیچ نتیجه قطعی نمی توان رسید .

بر این اساس بعضی فلسفه را دوران کودکی علوم پنداشته اند و وظیفه آن را ارائه فرضیه هایی برای حل مشکلات علمی قلمداد کرده اند (۱) و حتی کارل یاسپرس فیلسوف اگزیستانسیالیست آلمانی می نویسد فلسفه دانش قطعی به دست نمی دهد و به محض اینکه شناختی با دلایل قطعی نزد همه مسلم گشت و مقبول افتاد دیگر آن شناخت معرفتی فلسفی محسوب نمی گردد بلکه فی الحال به معرفت علمی تبدیل می یابد. (۲)

بعضی دیگر از افرادی که مرعوب پیشرفتهای علمی و صنعتی غرب شده اند چنین استدلال می کنند که دانشمندان مغرب زمین هنگامی به پیشرفتهای علمی چشمگیر و روز افزون نائل شدند که روش قیاسی و تعقلی را رها کردند و روش استقرائی و تجربی را به کار گرفتند و مخصوصا از زمانی که فرانسیس بیکن بر روش تجربی تاکید کرد این سیر تکاملی شتاب گرفت و این بهترین دلیل بر برتری روش تجربی بر روش تعقلی است .

متاسفانه بعضی از نواندیشان و تقلیدپیشگان مسلمان هم که این استدلال را باور کرده اند در صدد برآمده اند که مدال افتخار آنرا به سینه دانشمندان اسلامی نصب کنند که گویا با الهام گرفتن از قرآن کریم به مقابله و معارضه با فرهنگ یونانی پرداختند و روش استقرائی و تجربی را جایگزین روش قیاسی و تعقلی نمودند و بعدها نفوذ فرهنگ اسلامی در اروپا موجب بیداری دانشمندان غربی و آگاهی از این روش پیروزی آفرین گردید .

این توهمات کار را به آنجا کشانیده

که بعضی از ناآگاهان چنین پنداشته اند که روش تحقیقی که قرآن کریم برای حل همه مسائل ارائه می دهد همان روش تجربی و تحققی پوزیتویستی است و حتی مسائل خدا شناسی و فقه و اخلاق را هم باید با همین روش بررسی کرد .

البته از کسانی که چشم خود را فقط به داده های حسی دوخته و از ماورای ادراکات حسی بسته اند و در واقع منکر نیروی تعقل و ادراکات عقلی شده اند و مفاهیم عقلی و متافیزیکی را پوچ و بی معنی می شمرند جای تعجبی نیست که جایگاهی برای فلسفه در میان علوم انسانی قائل نباشند و تنها نقش آن را توضیح پاره ای از اصطلاحات رایج در زبانها بدانند و منزلت آن را تا حد زبانشناسی تنزل دهند و یا وظیفه آنرا ارائه فرضیه هایی برای حل مسائل علوم معرفی کنند ولی بسیار جای تاسف است که کسانی بنام مسلمان و آشنا با قرآن چنین انحرافات و انحطاطهای فکری را به قرآن کریم نسبت دهند و آنرا مایه افتخار اسلام و دانشمندان مسلمان قلمداد کنند .

ما در اینجا قصد نقادی اندیشه های پوزیتویستی که اساس این پندارها را تشکیل می دهند نداریم و در بحثهای تطبیقی کمابیش به آن پرداخته ایم (۳) ولی لازم می دانیم توضیحی پیرامون روش تعقلی و روش تجربی بدهیم تا بی مایگی سخنانی که در این زمینه گفته شده آشکار شود

تمثیل و استقراء و قیاس

تلاش برای کشف مجهولی با استفاده از معلوم دیگر به سه صورت انجام می گیرد .

۱- سیر از جزئی به جزئی دیگر یعنی دو موضوعی که مشابه یکدیگرند و حکم یکی از آنها معلوم است همان حکم را برای دیگری اثبات کنیم به استناد شباهتی که میان دو موضوع

وجود دارد چنانکه اگر دو نفر شبیه هم باشند و یکی از ایشان باهوش باشد بگوییم آن دیگری هم باهوش است این کار را به اصطلاح منطقی تمثیل و به اصطلاح فقهی قیاس می گویند بدیهی است که صرف مشابهت دو موضوع موجب یقین به اشتراک حکم آنها نمی شود و از این روی تمثیل مفید یقین نیست و ارزش علمی ندارد .

۲- سیر از جزئی به کلی یعنی با بررسی افراد یک ماهیت و یافتن خاصیت مشترکی بین آنها حکم کنیم که خاصیت مزبور برای آن ماهیت ثابت و در همه افراد آن تحقق دارد این کار را در اصطلاح منطق استقراء می نامند و آن را بر دو قسم تقسیم می کنند استقراء تام و استقراء ناقص .

فرض استقراء تام در جایی است که همه افراد موضوع بررسی و خاصیت مشترک در همه آنها دیده شده باشد و روشن است که چنین کاری عملا میسر نیست زیرا اگر همه افراد همزمان یک ماهیت هم قابل بررسی باشند هیچگاه نمی توان افراد گذشته و آینده آنرا مورد تحقیق قرار داد و دست کم چنین احتمالی باقی خواهد ماند که در گذشته یا آینده نیز افرادی برای این ماهیت بوجود آمده باشد یا بوجود بیاید .

استقراء ناقص این است که افراد بسیاری از یک ماهیت مورد مشاهده قرار گیرد و خاصیت مشترک بین آنها به همه افراد ماهیت نسبت داده شود ولی چنین سیر فکری موجب یقین نخواهد شد زیرا همواره چنین احتمالی هر قدر هم ضعیف باشد وجود دارد که بعضی از افرادی که مورد بررسی قرار نگرفته اند دارای این خاصیت نباشند .

بنابر این از استقراء هم نمی شود عملا

نتیجه یقینی و غیر قابل تردید گرفت .

۳ سیر از کلی به جزئی یعنی نخست محمولی برای یک موضوع کلی ثابت شود و بر اساس آن حکم جزئیات موضوع معلوم گردد چنین سیر فکری که در منطق قیاس نامیده می شود با شرایطی مفید یقین می باشد یعنی در صورتی که مقدمات آن یقینی باشند و قیاس هم به شکل صحیحی تنظیم شده باشد منطقیین بخش مهمی از منطق کلاسیک را به بیان شرایط ماده و صورت قیاس یقینی برهان اختصاص داده اند .

در باره قیاس اشکال معروفی هست که اگر حکم بطور کلی معلوم باشد ثبوت آن برای همه افراد موضوع هم معلوم خواهد بود و دیگر نیازی به تشکیل قیاس نیست و علماء منطق پاسخ داده اند که حکم در کبری بطور اجمال معلوم است و در نتیجه بطور تفصیل معلوم می شود (۴) و تامل در مسائل ریاضی و راه حلهای آنها نشان می دهد که قیاس تا چه اندازه کارآیی دارد زیرا روش ریاضیات روش قیاسی است و اگر این روش کارآیی نداشت هیچ مسئله ریاضی بر اساس قواعد ریاضیات قابل حل نبود .

نکته ای که لازم است در اینجا خاطرنشان کنیم این است که در تمثیل و استقراء هم یک قیاس ضمنی وجود دارد نهایت این است که این قیاس در تمثیل و استقراء ناقص برهانی نیست و از این جهت آنها مفید یقین نیستند و اگر چنین قیاس ضمنی نبود هیچ استنتاجی هر چند بطور ظنی صورت نمی گرفت قیاس ضمنی تمثیل این است این حکم برای احد المتشابهین ثابت است و هر حکمی که برای احد المتشابهین ثابت باشد برای دیگری هم ثابت خواهد بود و چنانکه ملاحظه

می شود کبرای این قیاس یقینی نیست نظیر این قیاس ظنی در استقراء ناقص هم وجود دارد یعنی چنین کبرایی در آن نهفته است که هر حکمی برای افراد بسیار از ماهیتی ثابت باشد برای همه افراد آن ثابت خواهد بود حتی اگر استقراء را از راه حساب احتمالات هم معتبر بدانیم باز هم نیازمند به قیاسی خواهد بود همچنین قضایای تجربی برای اینکه به صورت قضایای کلی درآیند نیازمند به قیاسی هستند که در کتب منطق توضیح داده شده است .

حاصل آنکه استدلال برای یک مسئله همیشه به صورت سیر از کلی به جزئی است نهایت این است که این سیر فکری گاهی با صراحت و روشنی انجام می گیرد مانند قیاس منطقی و گاهی بطور ضمنی مانند تمثیل و استقراء و گاهی مفید یقین است مانند قیاس برهانی و استقراء تام و گاهی یقین آور نیست مانند قیاسات جدلی و خطابی و تمثیل و استقراء ناقص

روش تعقلی و روش تجربی

چنانکه اشاره شد قیاس هنگامی یقین آور است که علاوه بر داشتن شکل صحیح و واجد شرایط منطقی هر یک از مقدمات آن هم یقینی باشد و قضایای یقینی اگر خودشان بدیهی نباشند ناگزیر باید منتهی به بدیهیات شوند یعنی از قضایایی استنتاج شده باشند که نیازی به استدلال ندارند .

منطقیین بدیهیات را به دو دسته کلی تقسیم کرده اند بدیهیات اولیه و بدیهیات ثانویه و یکی از اقسام بدیهیات ثانویه را مجربات می دانند یعنی قضایایی که از راه تجربه به دست آمده است طبق نظر ایشان تجربه روشی در مقابل روش قیاسی نیست و علاوه بر اینکه خودش مشتمل بر قیاسی است می تواند یکی از مقدمات قیاس دیگر را تشکیل دهد بنابر

این نه مرادف قرار دادن استقراء و تجربه صحیح است و نه مقابل قرار دادن تجربه با قیاس .

البته تجربه اصطلاحات متعدد دیگری دارد که در اینجا مجال توضیح آنها نیست و اما مقابل قرار دادن روش تجربی با روش تعقلی مبنی بر این است که روش تعقلی را مخصوص قیاسی بدانیم که از مقدمات عقلی محض تشکیل می یابد مقدماتی که یا از بدیهیات اولیه است یا منتهی به آنها می شود نه به تجربیات مانند همه قیاسهای برهانی که در فلسفه اولی و ریاضیات و بسیاری از مسائل علوم فلسفی بکار گرفته می شود و فرق آن با روش تجربی به این نیست که در یکی از قیاس استفاده می شود و در دیگری از استقراء بلکه فرق آنها به این است که تکیه گاه روش تعقلی فقط بدیهیات اولیه است ولی تکیه گاه روش تجربی مقدمات تجربی است که از بدیهیات ثانویه شمرده می شود و این نه تنها موجب نقصی برای روش تعقلی نیست بلکه بزرگترین امتیاز آن بشمار می رود

نتیجه گیری

با توجه به نکاتی که در اینجا بطور اجمال و اختصار ذکر شد روشن می شود که سخنان نقل شده تا چه اندازه بی مایه و دور از حقیقت است زیرا:

اولا: مرادف قرار دادن تجربه و استقراء صحیح نیست .

ثانیا: مقابل قرار دادن روش تجربی با روش قیاسی نادرست است .

ثالثا: نه استقراء مستغنی از قیاس است و نه تجربه .

رابعا: روش تعقلی و روش تجربی هر دو در قیاسی بودن شریکند و امتیاز روش تعقلی به این است که تکیه گاه آن بدیهیات اولیه است بر خلاف روش تجربی که تکیه گاهش تجربیات می باشد یعنی مقدماتی که ارزش آنها هیچگاه به پایه

ارزش بدیهیات اولیه نمی رسد .

یادآور می شویم که این مطالب نیاز به توضیحات و تحقیقات بیشتری دارد و بعضی از مبانی منطق کلاسیک قابل مناقشه می باشد و ما در اینجا به اندازه ضرورت و برای رفع پاره ای از توهمات اشاره ای به مطالب مورد حاجت کردیم

قلمرو روش تعقلی و روش تجربی

روش تعقلی با وجود مزیتی که بر روش تجربی دارد در همه علوم کارآیی ندارد چنانکه روش تجربی هم قلمرو خاص خود را دارد و در فلسفه و ریاضیات کاربردی ندارد .

البته این مرزبندی میان قلمرو روشها یک امر قراردادی نیست بلکه مقتضای طبیعت مسائل علوم است نوع مسائل علوم طبیعی اقتضا دارد که برای حل آنها از روش تجربی و از مقدماتی که از راه تجربه حسی به دست می آید استفاده شود زیرا مفاهیمی که در این علوم بکار می رود و موضوع و محمول قضایای آنها را تشکیل می دهد مفاهیمی است که از محسوسات گرفته می شود و طبعا اثبات آنها هم نیاز به تجارب حسی دارد .

مثلا هر فیلسوفی هر قدر به مغز خود فشار بیاورد نمی تواند با تحلیلات عقلی و فلسفی کشف کند که اجسام از ملکولها و اتمها تشکیل شده اند و ترکیب کردن چه عناصری موجب پیدایش چه مواد شیمیایی می شود و چه خواصی بر آنها مترتب می گردد یا موجودات زنده از چه موادی تشکیل یافته اند و حیات آنها در گرو چه شرایط مادی است و چه چیزهایی موجب بیماری حیوان و انسان می شود و امراض گوناگون به چه وسایلی معالجه و درمان می گردد پس این گونه مسائل و هزاران مسئله مانند آنها را تنها با روش تجربی می توان حل کرد .

از سوی دیگر مسائلی که مربوط به

مجردات و امور غیر مادی است هرگز با تجربیات حسی حل نمی شود و حتی نفی آنها هم از علوم تجربی ساخته نیست مثلا با کدام تجربه حسی و در کدام آزمایشگاهی و بوسیله کدام ابزار علمی می توان روح و مجردات را کشف یا نبودن آنها را اثبات کرد و بالاتر قضایای فلسفه اولی است که از معقولات ثانیه فلسفی تشکیل یافته یعنی از مفاهیمی که با کندوکاوهای ذهنی و تحلیلات عقلی بدست می آید و اثبات و نفی ارتباط و اتحاد آنها هم تنها بوسیله عقل امکان پذیر است پس اینگونه مسائل را باید با روش تعقلی و با اتکاء به بدیهیات عقلی حل کرد .

و از اینجا بی مایگی سخن کسانی روشن می شود که بین قلمرو روشهای تعقلی و تجربی خلط می کنند و می کوشند که برتری روش تجربی را بر روش تعقلی اثبات نمایند و چنین می پندارند که فلاسفه قدیم تنها روش تعقلی را به کار می گرفته اند و از این روی چندان موفقیتی در اکتشافات علمی نداشته اند در صورتی که پیشینیان هم در علوم طبیعی از روش تجربی استفاده می کرده اند و از جمله ارسطو به کمک اسکندر مقدونی باغ بزرگی در آتن تهیه کرده و به پرورش انواع نباتات و حیوانات پرداخته بود و شخصا حالات و خواص آنها را مورد مشاهده و تجربه قرار می داد و پیشرفت سریع دانشمندان جدید را باید مرهون کشف ابزارهای علمی جدید و اهتمام ایشان به مسائل طبیعی و مادی و تمرکز فکر و اندیشه ایشان در اکتشاف و اختراع دانست نه در اعراض از روش تعقلی و جایگزین ساختن روش تجربی .

ناگفته نماند که فلاسفه باستان در مواردی که وسایل

و ابزار تجربه برای حل مساله مطلوبشان کافی نبوده می کوشیده اند که با طرح فرضیه هایی این کمبود را جبران کنند و احیانا برای تایید یا تبیین آن فرضیه ها از روش تعقلی استمداد می کرده اند ولی این کار معلول خامی اندیشه فلسفی و نارسایی ابزارهای تجربی بوده نه نشانه بی اعتنایی به روش تجربی و کم بها دادن به آن و نه دلیل اینکه وظیفه فلسفه ارائه فرضیات است و وظیفه علم اثبات آنها با روش علمی و اصولا- در آن عصر مرزی بین علم و فلسفه وجود نداشته و همه علوم تجربی هم اجزائی از فلسفه به شمار می رفته است

خلاصه

۱- بعضی از کسانی که تحت تاثیر اندیشه های پوزیتویستی واقع شده اند چنین پنداشته اند که تنها روش علمی و یقین آور روش تجربی است و چون این روش در فلسفه کارآیی ندارد از این روی مسائل فلسفی قابل حل علمی و یقینی نخواهد بود .

۲- بعضی از نواندیشان مسلمان نیز به پیروی از آنان بر اهمیت روش تجربی تاکید کرده و آن را به قرآن و اسلام نسبت داده اند و حتی راه اثبات مسائل دینی اعم از اعتقادی و عملی را روش تجربی قلمداد کرده اند .

۳- تلاش برای کشف مجهول به سه صورت انجام می گیرد سیر از جزئی به جزئی تمثیل و سیر از جزئی به کلی استقراء و سیر از کلی به جزئی قیاس ولی راه اول و دوم نیز متضمن قیاس است و در واقع بدون سیر از کلی به جزئی هیچ استنتاجی انجام نمی گیرد .

۴- در صورتی که مواد مقدمات قیاس یقینی باشد و به شکل صحیحی هم تنظیم شود مفید یقین خواهد بود و بنام برهان

نامیده می شود .

۵- مقدمات برهان یا باید از بدیهیات باشد و یا به وسیله برهان دیگری از بدیهیات استنتاج شود .

۶- منطقیین بدیهیات را به دو دسته تقسیم کرده اند بدیهیات اولیه و ثانویه و دسته دوم را شامل تجربیات هم دانسته اند .

۷- قضایای تجربی متضمن قیاسی هستند و می توانند مقدمه ای برای قیاس دیگر واقع شوند بنابر این نه تجربه مستغنی از قیاس است و نه روشی در برابر روش قیاسی .

۸- روش قیاسی را می توان به دو قسم تعقلی و تجربی تقسیم کرد که تکیه گاه قسم اول بدیهیات اولیه است و تکیه گاه قسم دوم تجربیات که یکی از اقسام بدیهیات ثانویه به شمار می آید .

۹- ارزش مقدمات تجربی هیچگاه به پایه بدیهیات اولیه نمی رسد بنابر این نه تنها رجحانی بر روش تعقلی ندارد بلکه در سطحی نازلتر از آن قرار خواهد گرفت .

۱۰- روش تعقلی با وجود مزیتی که بر روش تجربی دارد در علوم طبیعی کارآیی ندارد چنانکه روش تجربی در فلسفه کاربردی نخواهد داشت

پی نوشتها:

۱- ر. ک: فلسفه چیست ترجمه منوچهر بزرگمهر ص ۲۱. ۲- ر. ک: درآمدی بر فلسفه ترجمه دکتر اسد الله مبشری ص ۱۸. ۳- ر. ک: ایدئولوژی تطبیقی، درس نهم و شانزدهم. ۴- برای توضیح بیشتر به کتب مفصل منطق و به کتاب آشنائی با علوم اسلامی منطق و فلسفه نوشته استاد شهید مطهری مراجعه کنید.

درس نهم – رابطه میان فلسفه و علوم

ارتباط علوم با یکدیگر

علوم به معنای مجموعه هایی از مسائل متناسب هر چند با معیارهای مختلفی از قبیل موضوعات اهداف و روشهای تحقیق از یکدیگر جدا و متمایز می شوند ولی در عین حال ارتباطاتی میان آنها وجود دارد و هر کدام می توانند تا حدودی به حل مسائل علم

دیگر کمک کنند و چنانکه قبلاـ اشاره شد غالبا اصول موضوعه هر علمی در علم دیگر بیان می شود و بهترین نمونه بهره گیری علمی از علم دیگر را در میان ریاضیات و فیزیک می توان یافت .

ارتباط علوم فلسفی با یکدیگر نیز روشن است و بهترین نمونه آن را در رابطه اخلاق با روانشناسی فلسفی می توان یافت زیرا یکی از اصول موضوعه علم اخلاق اراده داشتن و مختار بودن انسان است که بدون آن خوب و بد اخلاقی و ستایش و نکوهش و کیفر و پاداشی معنی نخواهد داشت و این اصل موضوع باید در علم النفس فلسفی که از ویژگیهای روح انسان با روش تعقلی بحث می کند اثبات شود .

در میان علوم طبیعی و علوم فلسفی هم کمابیش ارتباطاتی برقرار است و در براهینی که برای اثبات بعضی از مسائل علوم فلسفی اقامه می شود می توان از مقدماتی استفاده کرد که در علوم تجربی اثبات شده است مثلا در روانشناسی تجربی اثبات می شود که گاهی با وجود شرایط فیزیکی و فیزیولوژیکی لازم برای دیدن و شنیدن این ادراکات تحقق نمی یابد و شاید برای همه ما اتفاق افتاده باشد که با دوستی برخورد کرده باشیم و در اثر تمرکز ذهن در یک موضوعی او را ندیده باشیم یا صداهایی پرده گوشمان را مرتعش کرده باشد و آنها را نشنیده باشیم این مطلب را می توان به عنوان مقدمه ای برای اثبات یکی از مسائل علم النفس فلسفی مورد استفاده قرار داد و نتیجه گرفت که ادراک از سنخ فعل و انفعالات مادی نیست و گرنه همیشه با وجود شرایط مادی آن تحقق می یافت .

اکنون این سؤال مطرح می شود که آیا

میان فلسفه متافیزیک و سایر علوم و معارف هم چنین ارتباطاتی وجود دارد یا میان آنها دیوار نفوذ ناپذیری کشیده شده و اصلا ارتباطی بین آنها وجود ندارد .

در پاسخ باید گفت میان فلسفه و سایر علوم نیز ارتباطاتی برقرار است و هر چند فلسفه نیازی به سایر علوم ندارد و حتی محتاج به اصول موضوعه ای که در سایر علوم اثبات شود نیست ولی از یک طرف کمکهایی به دیگر علوم می کند و نیازهای بنیادی آنها را برطرف می سازد و از سوی دیگر بیک معنی بهره هایی از علوم دیگر می گیرد .

اینک بطور اختصار رابطه متقابل فلسفه و علوم را در دو بخش مورد بررسی قرار می دهیم

کمکهای فلسفه به علوم

کمکهای بنیادی فلسفه متافیزیک به علوم دیگر اعم از فلسفی و غیر فلسفی در تبیین مبادی تصدیقی آنها یعنی اثبات موضوعات غیر بدیهی و اثبات کلی ترین اصول موضوعه خلاصه می شود .

الف) اثبات موضوع علم دانستیم که محور مسائل هر علمی را موضوع جامع بین موضوعات مسائل آن علم تشکیل می دهد و هنگامی که وجود چنین موضوعی بدیهی نباشد احتیاج به اثبات خواهد داشت و اثبات آن در قلمرو مسائل همان علم نیست زیرا مسائل هر علم منحصر در قضایایی است که نمایانگر احوال و عوارض موضوع است نه وجود آن و از سوی دیگر در پاره ای از موارد اثبات موضوع به وسیله روش تحقیق آن علم میسر نیست مانند علوم طبیعی که روش آنها تجربی است ولی وجود حقیقی موضوعات آنها باید با روش تعقلی اثبات گردد در چنین مواردی تنها فلسفه اولی است که می تواند به این علوم کمک کند و موضوعات آنها را با براهین عقلی اثبات

نماید .

این رابطه بین فلسفه و علوم را بعضی از بزرگان رابطه ای عمومی قلمداد کرده اند و همه علوم را بدون استثناء برای اثبات موضوعاتشان نیازمند به فلسفه شمرده اند و حتی بعضی پا را فراتر نهاده و اثبات وجود هر چیزی را وظیفه ما بعد الطبیعه دانسته اند و هر قضیه ای را که به شکل هلیه بسیطه باشد یعنی محمول آن موجود باشد مانند انسان موجود است قضیه ای متافیزیکی به حساب آورده اند (۱) . ظاهر این سخن گر چه مبالغه آمیز به نظر می رسد ولی جای شکی نیست که موضوعات غیر بدیهی علوم نیازمند به براهینی است که از مقدمات کلی و متافیزیکی تشکیل می یابد .

ب) اثبات اصول موضوعه چنانکه بارها اشاره کرده ایم کلی ترین اصول مورد نیاز همه علوم حقیقی در فلسفه اولی مورد بحث واقع می شود و مهمترین آنها اصل علیت و قوانین فرعی آن است اینک به توضیحی در این باره می پردازیم .

محور همه تلاشهای علمی را کشف رابطه علی و معلولی و سبب و مسببی بین اشیاء و پدیده ها تشکیل می دهد دانشمندی که سالهای درازی از عمر خود را در آزمایشگاه صرف تجزیه و ترکیب مواد شیمیایی می کند در جستجوی این است که دریابد چه عناصری موجب پیدایش چه موادی می شود و چه خواص و عوارضی از آنها پدید می آید و چه عواملی موجب تجزیه مرکبات می گردد یعنی علت و سبب پیدایش این پدیده ها چیست .

همچنین دانشمند دیگری که برای کشف میکرب یک بیماری یا داروی آن به آزمایش می پردازد در واقع می خواهد علت بروز آن بیماری و علت بهبود آن را بشناسد .

پس دانشمندان قبل از آغاز کردن تلاشهای علمی خودشان بر این

باورنـد که هر پدیـده ای علتی دارد و حتی نیوتن که از مشاهـده افتـادن سـیبی از درخت به کشف قانون جاذبه نائل گردیـد به برکت همین باور بود و اگر چنین می پنـداشت که پدیـد آمـدن پدیده ها تصادفی و بی علت است هرگز به چنین کشـفی نائل نمی شد .

اکنون سؤال این است که خود این اصـل که هم مورد نیـاز فیزیک است و هم شـیمی و هم پزشـکی و هم سایر علوم در کـدام علمی مورد بررسی قرار می گیرد .

پاسخ این است که بررسی این قانون عقلی در خور هیچ علمی به جز فلسفه نیست .

همچنین قوانین فرعی علیت مانند این قانون که هر معلولی علت مناسب و ویژه ای دارد و مثلا غرش شـیری در جنگلهای آفریقا موجب ابتلاء یک نفر در آسـیا به مرض سـرطان نمی شود و نغمه سرایی بلبلی در اروپا هم موجب بهبودی او نخواهد شد و نیز این قـانون که هر جا علت تامه ای تحقق یافت معلول آن هم بالضـروره به وجود خواهـد آمـد و تا سـبب تام تحقق نیابـد هرگز مسبب آن هم موجود نخواهد شد تبیین این قوانین هم شان هیچ علمی بغیر از فلسفه نیست .

دانشـمندان پس از انجـام آزمایشـات لاـزم هم بی نیاز از اصل علیت نیسـتند زیرا داده های بی واسـطه آزمایشـها چیزی جز این نیست که در موارد آزمایش شده پدیده های خاصی همزمان یا به دنبال پدیده های دیگری تحقق یافته اند .

امـا کشف یـک قانون کلی و ادعای اینکه همیشه این اسـباب و علل موجب پیـدایش این مسـببات و معالیل بوده و خواهـد بود نیازمند به اصل دیگری است که هرگز از راه آزمایش به دست نمی آید و نظر صحیح

این است که آن اصل همان اصل علیت است یعنی هنگامی یک دانشمند می تواند بطور یقینی یک قانون کلی را ارائه دهد که موفق شود عامل مشترک در همه موارد را کشف کند و به وجود علت پدیده در همه موارد مورد آزمایش پی ببرد در این صورت است که می تواند بگوید هر وقت و در هر جا چنین علتی تحقق یافت پدیده معلول آن هم به وجود خواهد آمد .

نیز هنگامی این قانون می تواند به صورت کلی و استثناء ناپذیر مورد قبول واقع شود که قانون ضرورت علی پذیرفته شده باشد و گرنه ممکن است کسی احتمال بدهد که وجود سبب تام همیشه مستلزم پدید آمدن معلول نمی شود یا پیدایش معلول بدون وجود سبب تام هم ممکن است و در این صورت کلیت و ضرورت قانون مزبور خدشه دار خواهد شد و از قطعیت خواهد افتاد .

البته بحث در باره اینکه آیا تجربه توان کشف سبب تام و انحصاری پدیده ها را دارد یا نه بحث دیگری است ولی بهر حال ضرورت و قطعیت یک قانون کلی اگر چنین قانونی در طبیعیات با روش تجربی قابل کشف باشد در گرو پذیرفتن اصل علیت و فروع آن است و اثبات این قوانین از جمله کمکهایی است که فلسفه به علوم می کند

کمکهای علوم به فلسفه

مهمترین کمکهای علوم به فلسفه هم به دو صورت انجام می گیرد:

الف) اثبات مقدمه بعضی از براهین در آغاز همین درس اشاره کردیم که گاهی برای اثبات پاره ای از مسائل علوم فلسفی می توان از مقدمات تجربی استفاده کرد چنانکه از عدم تحقق ادراک با وجود شرایط مادی آن می توان نتیجه گرفت که ادراک پدیده مادی نیست همچنین با استفاده از این

مطلب زیست شناختی که سلولهای بدن حیوانات و انسان تدریجا می میرند و سلولهای دیگر جای آنها را می گیرند به طوری که در طول چند سال همه سلولهای بدن باستثنای سلولهای مغز عوض می شوند و با ضمیمه کردن این مطلب که پیکره سلولهای مغز هم تدریجا با تحلیل رفتن مواد اولیه و تغذیه از مواد غذایی جدید عوض می شوند می توان برای اثبات روح استفاده کرد زیرا وحدت شخصی و ثبات روح امری وجدانی و غیر قابل انکار است ولی بدن دائما در حال تبدیل و تبدل می باشد پس معلوم می شود که روح غیر از بدن و امری ثابت و تبدیل ناپذیر است و حتی در پاره ای از براهین اثبات وجود خدای متعال مانند برهان حرکت و برهان حدوث به یک معنی از مقدمات تجربی استفاده شده است .

اکنون با توجه به این رابطه ای که بین علوم طبیعی و علوم فلسفی وجود دارد می توانیم رابطه ای هم میان آنها و متافیزیک اثبات کنیم به این صورت که برای اثبات این مساله متافیزیکی که وجود مساوی با ماده نیست و مادی بودن از خواص کل هستی و از عوارض همه موجودات نمی باشد و به عبارت دیگر وجود منقسم به مادی و مجرد می شود از مقدماتی استفاده کنیم که مثلا از روانشناسی فلسفی گرفته شده و اثبات آنها هم به نوبه خود با کمک گرفتن از علوم تجربی انجام گرفته است و نیز برای اثبات این مساله که وابستگی لازمه لاینفک هستی نیست و موجود ناوابسته و مستقل واجب الوجود هم وجود دارد از برهان حرکت و حدوث استفاده کنیم که مبتنی بر مقدمات تجربی است .

ولی این رابطه بین علوم

طبیعی و فلسفه به معنای نقض مطلبی نیست که قبلاـ بیان کردیم یعنی منافاتی با بی نیازی فلسفه از سایر علوم ندارد زیرا راه اثبات مسائل نامبرده منحصر در اینگونه برهانها نیست و برای هر یک از آنها برهان فلسفی خالصی هست که از بدیهیات اولیه و وجدانیات قضایای حاکی از علوم حضوری تشکیل می یابد چنانکه در جای خودش بیان خواهد شد ان شاء الله تعالی و در واقع اقامه براهین مشتمل بر مقدمات تجربی برای ارفاق به کسانی است که ذهنشان ورزیدگی کافی برای درک کامل براهین فلسفی خالص ندارد براهینی که از مقدمات عقلی محض و دور از ذهن آشنا به محسوسات تشکیل می یابد .

ب) تهیه زمینه های جدید برای تحلیلهای فلسفی هر علمی از تعدادی مسائل کلی و اصولی آغاز می شود و با پیدایش زمینه های جدید برای تفصیل و توضیح موارد خاص و جزئی گسترش می یابد زمنیه هایی که گاهی به کمک دیگر علوم پدید می آید .

فلسفه نیز از این قاعده مستثنی نیست و مسائل اولیه آن معدود است و با نمایان شدن افقهای وسیعتری گسترش یافته و می یابد افقهایی که گاهی با کندوکاوهای ذهنی و برخورد افکار و اندیشه ها و گاهی با راهنمایی وحی یا مکاشفات عرفانی کشف می شود و گاهی هم به وسیله مطالبی که در علوم دیگر اثبات می گردد و زمینه را برای تطبیق اصول فلسفی و تحلیلهای عقلی جدیدی فراهم می کند چنانکه مسائلی از قبیل حقیقت وحی و اعجاز از طرف ادیان و مسائل دیگری از قبیل عالم مثال و اشباح از طرف عرفاء مطرح شده و زمینه را برای تحقیقات فلسفی جدیدی فراهم کرده است همچنین پیشرفت روانشناسی تجربی مسائل

جدیدی را فرا روی علم النفس فلسفی گشوده است .

بنا بر این یکی از خدماتی که علوم برای فلسفه انجام می دهند و موجب وسعت چشم انداز و گسترش مسائل و رشد و باروری آن می شوند این است که موضوعات جدیدی را برای تحلیلهای فلسفی و تطبیق اصول کلی فراهم می آورند .

مثلا در عصر جدید هنگامی که نظریه تبدیل ماده به انرژی و تشکیل یافتن ذرات ماده از انرژی متراکم مطرح شد چنین مساله ای برای فیلسوف طرح گردید که آیا ممکن است در عالم ماده چیزی تحقق یابد که فاقد صفات اساسی ماده باشد و مثلا حجم نداشته باشد و آیا ممکن است شی ء حجم داری به شی ء بی حجمی تبدیل شود در صورتی که پاسخ این سؤالها منفی باشد نتیجه این خواهد بود که انرژی فاقد حجم نیست هر چند با تجربه حسی قابل اثبات نباشد .

همچنین هنگامی که انرژی از طرف بعضی از فیزیکدانها هم خانواده حرکت معرفی گردید چنین سؤالی پیش آمد که آیا ممکن است ماده هم که علی الفرض از تراکم انرژی بوجود آمده از سنخ حرکت باشد و آیا با تبدیل شدن به انرژی یا تبدیل شدن بعضی از ذرات اتمی به میدان بر طبق بعضی از فرضیه های فیزیک جدید ممکن است ماده خواص ذاتی خود را از دست بدهد و اساسا آیا ماده فیزیکی همان جسم فلسفی است و چه نسبتی بین ماده فیزیکی و مفاهیم دیگری از قبیل نیرو انرژی میدان با مفهوم فلسفی جسم وجود دارد .

روشن است که این خدمت علوم طبیعی به علوم فلسفی و بویژه متافیزیک نیز به معنای نیازمندی فلسفه به آنها نیست هر چند با

مسائلی که در اثر پیشرفت علوم دیگر مطرح می شود زمینه های گسترده تری برای فعالیت و تجلی فلسفه پدید می آید

رابطه فلسفه با عرفان

در پایان این درس خوب است اشاره ای به رابطه فلسفه با عرفان داشته باشیم (۲) و برای این منظور ناچاریم توضیح مختصری در باره عرفان بدهیم .

عرفان که در لغت به معنای شناختن است در اصطلاح به ادراک خاصی اطلاق می شود که از راه متمرکز کردن توجه به باطن نفس نه از راه تجربه حسی و نه از راه تحلیل عقلی به دست می آید و در جریان این سیر و سلوک معمولا مکاشفاتی حاصل می شود که شبیه به رؤیا است و گاهی عینا از وقایع گذشته یا حال یا آینده حکایات می کند و گاهی نیازمند به تعبیر است و زمانی هم در اثر تصرفات شیطان پدید می آید .

مطالبی که عرفاء به عنوان تفسیر و مکاشفات و یافته های وجدانی خویش بیان می کنند عرفان علمی نامیده می شود و گاهی با ضمیمه کردن استدلالات و استنتاجاتی به شکل بحثهای فلسفی در می آید .

میان فلسفه و عرفان نیز روابط متقابلی وجود دارد که در دو بخش بررسی می شود

کمکهای فلسفه به عرفان

الف عرفان واقعی تنها از راه بندگی خدا و اطاعت از دستورات او حاصل می شود و بندگی خدا بدون شناخت او امکان ندارد شناختی که نیازمند به اصول فلسفی است .

ب) تشخیص مکاشفات صحیح عرفانی با عرضه داشتن آنها بر موازین عقل و شرع انجام می گیرد و با یک یا چند واسطه به اصول فلسفی منتهی می شود .

ج) چون شهود عرفانی یک ادراک باطنی و کاملا شخصی است تفسیر ذهنی آن به وسیله مفاهیم و انتقال دادن آن به دیگران با الفاظ و اصطلاحات انجام می گیرد و با توجه به اینکه بسیاری از حقایق عرفانی فراتر از سطح فهم عادی است

باید مفاهیم دقیق و اصطلاحات مناسبی به کار گرفته شود که موجب سوء تفاهم و بدآموزی نشود چنانکه متاسفانه در مواردی رخ داده است و تعیین مفاهیم دقیق محتاج ذهن ورزیده ای است که جز با ممارست در مسائل فلسفی حاصل نمی شود

کمکهای عرفان به فلسفه

الف) چنانکه اشاره کردیم مکاشفات و مشاهدات عرفانی مسائل جدیدی را برای تحلیلات فلسفی فراهم می کند که به گسترش چشم انداز و رشد فلسفه کمک می نماید .

ب) در مواردی که علوم فلسفی مسائلی را از راه برهان عقلی اثبات می کند شهودهای عرفانی مؤیدات نیرومندی برای صحت آنها به شمار می رود و در واقع آنچه را فیلسوف با عقل می فهمد عارف با شهود قلبی می یابد

خلاصه

۱- اصول موضوعه هر علمی معمولا در علم دیگری اثبات می شود و این وسیله ای است که علوم با یکدیگر پیوند یابند .

۲- این ارتباط هم میان علوم طبیعی با یکدیگر و هم میان علوم فلسفی با یکدیگر و هم میان علوم طبیعی با علوم فلسفی بر قرار است .

۳- فلسفه به دو طریق به علوم کمک می کند یکی از راه اثبات موضوعات غیر بدیهی و دیگری از راه اثبات کلی ترین اصول و مبانی .

۴- علوم نیز از دو طریق به فلسفه کمک می کنند یکی از راه اثبات مقدمه برای بعضی از براهین فلسفی و دیگری از راه ارائه مسائل جدیدی برای تحلیلات عقلانی .

۵- عرفان عبارت است از شناختی که از راه متمرکز کردن توجه به باطن نفس حاصل می شود .

۶- فلسفه از راه اثبات شناختهای لازم قبل از سیر و سلوک عرفانی و همچنین از راه ارائه موازینی برای تشخیص مکاشفات صحیح و نیز از راه تعیین مفاهیم و اصطلاحات دقیق برای تفسیر آنها به عرفان کمک می کند .

۷- عرفان از راه طرح مسائل جدید و نیز از راه تایید نتایج به دست آمده از اندیشه های عقلانی به فلسفه کمک می کند

پی نوشتها:

۱- ر. ک قبسات ص ۱۹۱ ۲- برای توضیح بیشتر

به کتاب چکیده چند بحث فلسفی ص ۱۸ ۱۳ مراجعه کنید.

درس دهم – ضرورت فلسفه

انسان عصر

خورشید تازه سر از بستر آبهای سبز دریا برداشته و اشعه زرفام خود را بر چهره های خواب آلوده سرنشینان کشتی تابانده است سرنشینانی که به تازگی از خواب دوشین بیدار شده اند و با خیال راحت و بی خبر از همه جا به خوردن و آشامیدن و انواع سرگرمیها پرداخته اند و کشتی همچنان در اقیانوس کران ناپیدا پیش می رود .

در این میان یک نفر که هشیارتر بنظر می رسد اندکی به فکر فرو می رود و آنگاه رو به همنشینان کرده می پرسد ما به کجا می رویم دیگری که گویی از خواب پریده است حیرت زده همین سؤال را از دیگران می کند و ... بعضی آن چنان سرمست شادی و سرگرمی هستند که وقعی به آن نمی نهند و بدون اینکه به پاسخ آن بیندیشند به کار خود ادامه می دهند ولی این سؤال اندک اندک گسترش می یابد و به ملوانان و ناخدا هم می رسد آنها هم بدون اینکه پاسخی داشته باشند سؤال را تکرار می کنند و سرانجام علامت سؤالی بر فضای کشتی نقش می بندد و دلهره عجیب و پریشانی فراگیری پدید می آید .

آیا این صحنه تخیلی داستان مردم جهان نیست که بر سفینه عظیم زمین سوارند و در حالی که در فضای کیهانی بدور خود می چرخند اقیانوس بی کران زمان را درمی نوردند و آیا مثل ایشان مثل چارپایان سر در آخور نیست چنانکه قرآن کریم می فرماید (یتمتعون و یاکلون کما تاکل الانعام) (۱) بسان چارپایان بهره می گیرند و می خورند و نیز می فرماید (لهم قلوب لا یفقهون بها و لهم اعین لا یبصرون بها و لهم آذان لا یسمعون بها اولئک کالانعام بل هم اضل اولئک هم

الغافلون) (۲) دلهایی دارنـد که با آنها حقایق را در نمی یابند و چشـمهایی دارند که با آنها نمی بینند و گوشـهایی دارند که با آنها نمی شنوند ایشان مانند چارپایان بلکه گمراهتر از آنانند ایشان همان غافلانند .

آری! این داسـتان انسان عصـر ما است که همراه با پیشـرفت شـگرف تکنولوژی دچار حیرت و سـردرگمی شده و نمی داند از کجا آمـده و به کجا می رود و به کـدام سوی بایـد رو کند و از کدام راه باید برود و این چنین است که در عصـر فضا مکاتب پوچ گرایی و نهیلیسم و هیپیسم ظهور می کند و چونان سرطان به جان فکر و روح انسان متمدن می افتد و به مانند موریانه پایه های کاخ انسانیت را می خورد و سست می کند .

اما این سؤالات از سوی آگاهان مطرح شـده و نیمه هشـیاران را به خود آورده و اندیشـمندان را برای یافتن پاسخ به اندیشـیدن واداشـته است گروهی که آمـادگی لازم برای درست اندیشـیدن را دارنـد به پاسـخهای صـحیح و روشـنگر و جهت دهنـده ای دست می یابند و مقصد حقیقی را می شناسـند و با شوق به پیمودن راه مستقیم می پردازند ولی کسانی هم در اثر نارسایی فکر و عوامل روانی چنین می پندارنـد که این کاروان را نه آغازی است و نه انجامی و همواره کشتیهایی در پهنه اقیانوس پدید می آینـد و به وسـیله امواج خروشان و بی هـدف به این سوی و آن سوی کشانده می شوند و پیش از آنکه به ساحل امن و آسوده ای برسـند در دل دریا غرق می گردنـد (و قالوا ان هی الا حیاتنا الـدنیا نموت و نحیی و ما یهلکنا الا الـدهر) (۳) گفتند که جز این زندگی دنیا حیاتی نیست

می میریم و زنده می شویم و کسی جز روزگار ما را نابود نمی سازد .

به هر حال این پرسشها خواه ناخواه برای انسان آگاه مطرح است که آغاز کدام است و انجام کدام و راه راست به سوی مقصد کدام .

و بدیهی است که دانشهای طبیعی و ریاضی پاسخی برای آنها ندارند پس چه باید کرد و پاسخ درست این سؤالات را از چه راهی باید به دست آورد .

در درسهای گذشته راه یافتن پاسخ این پرسشها معلوم شده است یعنی هر یک از این سؤالات اساسی سه گانه مربوط به شاخه ای از فلسفه است که باید با روش تعقلی مورد بررسی قرار گیرد و همه آنها نیازمند به متافیزیک و فلسفه اولی است پس باید از شناخت شناسی و هستی شناسی آغاز کنیم و سپس به سایر علوم فلسفی بپردازیم تا پاسخهای صحیح این سؤالات و مانند آنها را بیابیم

مکتبهای اجتماعی

سرگردانی و حیرتی که دامنگیر انسان عصر فضا شده در مسائل فردی و شخصی محدود و محصور نگشته و مسائل اجتماعی را نیز در بر گرفته و در مکتبها و سیستمهای سیاسی اقتصادی مختلفی متبلور شده است و با اینکه این نظامهای دست بافت بشر بارها امتحان نارسایی و ناشایستگی خود را داده اند هنوز هم جوامع سرگردان بشری دست از آنها برنداشته اند و کسانی هم که از آنها سرخورده شده اند در همان مسیرهای انحرافی گام برمی دارند و به دنبال دست بافتهای جدیدی از همان قماشها می گردند و هر بار که ایسم تازه ای در صحنه ایدئولوژیها ظاهر می شود گروهی گمراه را به سوی خود جذب می کند و جنجال و غوغائی به راه می اندازد و طولی نمی کشد که ناکام و

شکست خورده سقوط می نماید تا چه وقت با نام و رنگ و بوی دیگری ظاهر شود و عده ای دیگر را بفریبد .

گویی این گمراهان نگون بخت سوگند یاد کرده اند که هرگز به ندای حق گوش فرا ندهند و سخن رهبران الهی را نشنوند و بر ایشان همی خرده گیرند که چرا دست شما از زر و سیم و زرق و برق جهان تهی است و اگر راست می گویید چرا کاخهای سفید و سرخ جهان در اختیار شما نیست .

آری، اینان دنباله رو کسانی هستند که قرآن کریم داستانهایشان را پی در پی در گوش جهانیان فرو خوانده و همگان را به عبرت گرفتن از سرنوشت شوم آنان دعوت کرده است اما گوش شنوا کجا است .

باری از باب دعوت با شیوه حکمت می بایست گفت نظامهای اجتماعی می بایستی بر اساس آگاهی از ساخت فطری انسان و همه ابعاد وجودی وی و با توجه به هدف آفرینش و شناخت عواملی که او را در رسیدن به هدف نهائی کمک می کند تنظیم شود و یافتن چنین فرمول پیچیده ای در توان مغزهای انسانهای عادی نیست و آنچه از اندیشه ما می توان انتظار اشت شناختن مسائل بنیادی و شالوده های کلی این نظامها است که می بایست هر چه محکمتر و استوارتر پی ریزی گردد یعنی شناخت آفریننده جهان و انسان و شناخت هدف داری زندگی بشر و شناخت راهی که آفریننده حکیم برای سیر و حرکت به سوی هدف نهائی فراروی بشر گشوده است آنگاه نوبت دل به او سپردن است و سر در راه آوردن و از راهنماییهای الهی پیروی کردن و گام استوار برداشتن و بدون هیچ تردید و تزلزلی راه پیمودن و شتاب گرفتن .

اما

اگر کسانی از نعمت خدادادی عقل بهره نگرفتند و به آغاز و انجام هستی نیندیشیدند و مسائل بنیادی زندگی را حل نکردند و به دلخواه خود راهی برگزیدند و نظامی پدید آوردند و نیروهای خود و دیگران را بر سر آن گذاشتند چنین کسانی باید به پی آمدهای خودخواهیها و نابخردیها و هوی پرستیها و کژاندیشیها و کجرویهای خودشان هم ملتزم شوند و سرانجام نباید کسی را بر ناکامیها و بدبختیهای جاودانه شان سرزنش کنند .

آری! یافتن ایدئولوژی صحیح در گرو داشتن جهان بینی صحیح است و تا پایه های جهان بینی استوار نگردد و مسائل بنیادی آن به صورت درست حل نشود و وسوسه های مخالف دفع نگردد نمی توان به یافتن ایدئولوژی مطلوب و کارساز و راهگشایی امید بست و تا هستها را نشناسیم نمی توانیم بایدها را بشناسیم .

و مسائل بنیادی جهان بینی همان پرسشهای سه گانه ایست که وجدان بیدار و فطرت آگاه انسان پاسخهای قطعی و قانع کننده ای برای آنها می جوید و بی جهت نیست که دانشمندان اسلامی آنها را اصول دین نامیده اند خدا شناسی در پاسخ آغاز کدام است معاد شناسی در پاسخ انجام کدام است و وحی و نبوت شناسی در پاسخ راه کدام است و راهنما کیست .

و ناگفته پیدا است که حل صحیح و قطعی آنها مرهون اندیشه های عقلی و فلسفی است و بدین ترتیب از راه دیگری به اهمیت و ضرورت مسائل فلسفی و پیشاپیش آنها شناخت شناسی و هستی شناسی پی می بریم

راز انسانیت

راه سومی برای شناختن اهمیت و ضرورت فلسفه وجود دارد که می تواند انسانهای والا همت و تعالی جو را برانگیزاند و آن این است که اساسا انسانیت حقیقی انسان در گرو دستاوردهای فلسفه است و بیانش این

است همه حیوانات با این ویژگی شناخته می شوند که افعال خود را با شعور و اراده برخاسته از غرایز انجام می دهند و موجودی که هیچ نحو شعوری ندارد از صف حیوانات خارج است در میان حیوانات نوع ممتازی وجود دارد که نه درک او منحصر به درک حسی است و نه اراده وی تابع غرایز طبیعی بلکه نیروی درک کننده دیگری به نام عقل دارد که اراده اش در پرتو راهنمایی آن شکل می گیرد و به دیگر سخن امتیاز انسان به نوع بینش و گرایش اوست پس اگر فردی تنها به ادراکات حسی قناعت ورزد و نیروی عقل خود را درست بکار نگیرد و انگیزه حرکات و سکناتش هم همان غرایز حیوانی باشد در واقع حیوانی بیش نیست بلکه به تعبیر قرآن کریم از چهارپایان هم گمراهتر است .

بنا بر این انسان حقیقی کسی است که عقل خود را در راه مهمترین مسائل سرنوشت ساز به کار گیرد و بر اساس آنها راه کلی زیستن را بشناسد و سپس با جدیت به پیمودن آن بپردازد و از بیانات گذشته معلوم شد که ریشه ای ترین مسائلی که برای هر انسان آگاه مطرح است و در سرنوشت فردی و اجتماعی بشر نقش حیاتی را ایفاء می نماید همان مسائل بنیادی جهان بینی است مسائلی که حل قطعی و نهائی آنها مرهون تلاشهای فلسفی است .

حاصل آنکه بدون بهره گیری از دستاوردهای فلسفه نه سعادت فردی میسر است و نه سعادت اجتماعی و نه رسیدن به کمال حقیقی انسانی

جواب چند شبهه

در برابر این بیانات ممکن است شبهاتی مطرح شود که به ذکر مهمترین آنها و جواب هر یک می پردازیم:

ش ۱. این بیانات هنگامی می تواند ضرورت

فلسفه را اثبات کند که جهان بینی را منحصر به جهان بینی فلسفی و راه شناختن مسائل بنیادی آن را منحصر در فلسفه بدانیم در صورتی که جهان بینی های دیگری هم وجود دارد مانند جهان بینی علمی جهان بینی دینی و جهان بینی عرفانی .

ج ۱. چنانکه بارها توضیح داده ایم حل اینگونه مسائل در توان علوم تجربی نیست و بنا بر این جهان بینی علمی به معنای صحیح واقعیتی ندارد و اما جهان بینی دینی در صورتی کارساز خواهد بود که ما دین حق را شناخته باشیم ولی این شناخت متوقف بر شناختن پیامبر و فرستنده او یعنی خدای متعال است و روشن است که به استناد محتوای وحی نمی توان فرستنده و گیرنده آنرا اثبات کرد و مثلا نمی توان گفت چون قرآن می گوید خدا هست پس وجود او ثابت می شود و اما جهان بینی عرفانی چنانکه در رابطه فلسفه و عرفان اشاره شد متوقف بر شناخت قبلی خدای متعال و شناخت راه صحیح سیر و سلوک است که می بایست بر اساس اصول فلسفی اثبات شود پس همه راهها در نهایت به فلسفه منتهی می شود. (۴)

ش ۲. تلاش برای حل مسائل جهان بینی و فلسفه در صورتی شایسته است که شخص به نتیجه تلاش خود امیدوار باشد ولی با توجه به عمق و گستردگی این مسائل چندان امیدی به موفقیت نمی توان داشت بنا بر این بهتر است بجای صرف عمر در راهی که پایان آن معلوم نیست به بررسی مسائلی بپردازیم که امید بیشتری به حل آنها داریم .

ج ۲. اولا امید به حل این مسائل به هیچ وجه کمتر از امید به نتایج تلاشهای علمی

دانشـمندان در کشف اسرار علمی و تسخیر نیروهای طبیعت نیست و ثانیا ارزش احتمال تنها تابع یک عامل یعنی مقدار احتمال نیسـت بلکه عامـل دیگری را نیز بایـد منظـور داشت و آن مقـدار محتمـل است و حاصـل ضـرب این دو عامـل است که ارزش احتمـال را تعیین می کنـد و با توجه به اینکه محتمل در اینجا سـعادت بی نهایت انسان در جهان ابـدی است مقـدار احتمال هر قـدر هم ضـعیف باشـد بـاز هم ارزش احتمال بیشتر از ارزش احتمال موفقیت در هر راهی است که نتیجه آن محـدود و متناهی باشد .

ش ۳. چگونه می توان به ارزش فلسـفه مطمئن بود در حالی که دانشـمندان زیادی با آن مخالفت کرده انـد و حتی روایاتی نیز در مذمت آن نقل شده است .

ج ۳. مخـالفت با فلسـفه از طرف اشـخاص مختلف و با انگیزه های متفاوتی انجام گرفته است ولی مخالفت دانشـمندان آگاه و بی غرض مسـلمان در واقع به معنـای مخـالفت با مجموعه انـدیشه های فلسـفی رایجی بوده که بعضـی از آنها دست کم به نظر ایشان با مبانی اسـلامی موافق نبوده است و اگر روایت معتبری هم در نکوهش از فلسـفه رسیده بود قابل حمل بر این معنی بود امـا منظور مـا از تلاـش فلسـفی عبـارت است از بکـار گرفتن عقـل در راه حـل مسائلی که تنها با روش تعقلی قابل حل است و ضرورت این کار مورد تاکیـد آیات محکمه قرآن کریم و روایات شـریفه می باشد چنانکه نمونه های فراوانی از این تلاش در روایات و حتی در متن قرآن کریم ملاحظه می شود مانند استدلالهایی که در باب توحید و معاد در کتاب و سنت شده است .

ش ۴.

اگر مسائل جهان بینی با روش تعقلی و فلسفی در کتاب و سنت بررسی شده دیگر چه نیازی هست که ما به کتب فلسفی و مباحث مطرح شده در آنها بپردازیم مباحثی که غالبا از یونانیان اقتباس شده است .

ج ۴. اولا طرح مباحث فلسفی در کتاب و سنت ماهیت فلسفی آنها را تغییر نمی دهد ثانیا استخراج این دسته از مسائل و تنظیم آنها در شکل یک علم هیچ مانعی ندارد چنانکه در مورد فقه و اصول و سایر علوم اسلامی انجام گرفته است و سابقه این مباحث در کتب یونانیان و حتی اقتباس از آنها از ارج این مسائل نمی کاهد چنانکه حساب و طب و هیئت نیز چنین است ثالثا در کتاب و سنت تنها شبهاتی مورد بررسی قرار گرفته که در آن عصر شایع بوده است و این مقدار برای پاسخگوئی به شبهاتی که نوبنو از سوی مکتبهای الحادی القاء می شود کافی نیست بلکه می بایست طبق تاکیدات قرآن کریم و سخنان پیشوایان دینی تلاشهای عقلانی گسترش یابد تا آمادگی کافی برای دفاع از عقاید حقه و پاسخگوئی به هر گونه شبهه ای در باره آنها حاصل شود .

ش ۵. بهترین دلیل بر نقص فلسفه اختلافاتی است که در میان خود فلاسفه وجود دارد و توجه به آنها موجب سلب اطمینان از صحت روش ایشان می شود .

ج ۵. اختلاف در مسائل نظری هر علمی امری اجتناب ناپذیر است چنانکه فقهاء نیز در مسائل فقهی اختلافاتی دارند در صورتی که اینگونه اختلافات دلیل بطلان علم فقه و روش ویژه آن نمی شود چنانکه اختلاف دو نفر ریاضی دان هم در باره یک مساله ریاضی دلیل بطلان ریاضیات نیست

و توجه به این اختلافات باید انگیزه نیرومندی برای اندیشمندان متعهد باشد که بر تلاش و کوشش و استقامت و پشتکار خود بیفزایند تا به نتایج مطمئن تری دست یابند .

ش ۶. کسانی دیده شده اند که در علوم فلسفی تحقیقات قابل تحسینی داشته اند ولی هم در مسائل شخصی و اخلاقی دارای نقطه ضعفهایی بوده اند و هم در مسائل اجتماعی و سیاسی پس چگونه می توان فلسفه را کلید سعادت فردی و اجتماعی دانست .

ج ۶. تاکید بر اهمیت و ضرورت فلسفه به این معنی نیست که این علم علت تامه و شرط کافی برای داشتن ایدئولوژی صحیح و رفتار عملی بر طبق آن است بلکه به این معنی است که شرط لازم برای دستیابی به ایدئولوژی مطلوب می باشد یعنی پیمودن راه راست متوقف بر شناختن آن است و شناخت راه مستقیم متوقف بر داشتن جهان بینی صحیح و حل مسائل فلسفی آن و اگر کسی گام اول را درست برداشت ولی در گام دوم ایستاد یا منحرف شد دلیل آن نیست که در گام اول هم منحرف بوده است بلکه باید علت توقف یا انحراف او را در گام دوم پی جویی کرده

خلاصه

۱- انسان عصر فضا علی رغم پیشرفت شگرف در زمینه های تجربی و صنعتی در حل مسائل بنیادی جهان بینی که شالوده زندگی انسانی را تشکیل می دهند ناتوان است و بعضی مانند چهارپایان سر در آخور تنها به ارضاء غرایز حیوانی پرداخته اند و اصلا توجهی به این مسائل ندارند و بعضی دیگر در حل آنها وامانده اند و پوچ گرا شده اند .

۲- مکتبهای متناقض سیاسی اجتماعی و نظامهای اقتصادی سرمایه داری و سوسیالیسم نیز نمونه هایی از سرگردانی انسان در حل مسائل

اجتماعی است که به نوبه خود از فقدان بینش صحیح در مسائل فلسفی نشات می گیرد .

۳- انسان واقعی کسی است که نخست عقل خود را در راه شناخت هستی و حل مسائل بنیادی جهان بینی بکار گیرد و بفهمد کیست و از کجا و در کجا و به سوی کجا است و آنگاه بر اساس شناخت این هستها به شناختن راه صحیح برای رسیدن به هدف نهائی یعنی شناختن بایدها بپردازد و سپس با جدیت آن راه را بپیماید .

۴- همه این مطالب ضرورت تلاش عقلانی برای حل مسائل بنیادی جهان بینی اصول دین را ثابت می کند و در یک جمله سعادت فردی و اجتماعی و رسیدن به کمال انسانی مرهون دستاوردهای فلسفه است .

۵- مسائل جهان بینی از سنخ مسائل فلسفی است بنا بر این جهان بینی علمی سرابی بیش نیست و جهان بینی های دینی و عرفانی هم نیازمند به فلسفه هستند .

۶- امید موفقیت در حل مسائل فلسفی به هیچ وجه کمتر از امید به کشف اسرار طبیعت نیست علاوه بر اینکه چون نتیجه آن ارزش نامحدود دارد هر قدر احتمال رسیدن به آن ضعیف باشد باز هم ارزشمندتر از احتمال موفقیت در هر کاری است که نتیجه محدودی داشته باشد .

۷- مخالفت بعضی از دانشمندان آگاه و بی غرض مسلمان با فلسفه در حقیقت به معنای مخالفت با مجموعه آراء فلسفی رایجی بوده که بعضی از آنها با مبانی اسلامی موافق نبوده است .

۸- طرح بعضی از مسائل فلسفی در کتاب و سنت ماهیت فلسفی آنها را تغییر نمی دهد و ما را بی نیاز از تلاشهای فلسفی برای دفع همه شبهات الحادی نمی سازد

۹- اختلاف در مسائل فلسفی مانند هر علم دیگر امری اجتناب ناپذیر است و نمی توان آنرا دلیلی بر بطلان روش فلسفی و تعقلی قلمداد کرد بلکه باید با توجه به آن بر تلاش و کوشش برای دستیابی به نتایج مطمئن تر افزود .

۱۰- ضرورت فلسفه به معنای تامین همه شرایط لازم برای سعادت فردی و اجتماعی نیست بلکه به معنای تحصیل شرط لازم و اساسی آن است

پی نوشتها:

۱- سوره محمد آیه ۱۲ -۲ سوره اعراف آیه ۱۷۹ ۳- سوره جاثیه آیه ۲۴ ۴- برای توضیح بیشتر به درس دوم از ایدئولوژی تطبیقی مراجعه کنید.

بخش دوم: شناخت شناسی

درس یازدهم– مقدمه شناخت شناسی

اهمیت شناخت شناسی

از بحثهای مقدماتی روشن شد که برای انسان به عنوان یک موجود آگاه که فعالیتهایش از آگاهی نشات می گیرد یک سلسله مسائل بنیادی مطرح است که تغافل و شانه خالی کردن از تلاش برای یافتن پاسخهای صحیح آنها او را از مرز انسانیت خارج کرده به چارپایان ملحق می سازد و باقی ماندن در حال شک و دودلی علاوه بر اینکه وجدان حقیقت جویش را خرسند نمی کند و نگرانی از مسئولیت محتمل را رفع نمی نماید وی را موجودی ایستا و بی تحرک و احیانا خطرناک به بار می آورد چنانکه راه حلهای غلط و انحرافی مانند مادیگری و پوچ انگاری نیز نمی توانند آرامش روانی و خوشبختی اجتماعی را فراهم کنند و ریشه ای ترین عامل مفاسد فردی و اجتماعی را باید در کژبینی ها و کژاندیشی ها جستجو کرد پس چاره ای جز این نیست که با عزمی راسخ و سستی ناپذیر به بررسی این مسائل بپردازیم و از هیچ کوششی در این راه دریغ نورزیم تا هم پایه های زندگی انسانی خود را استوار سازیم و هم دیگران را در این راه یاری دهیم و

از نفوذ اندیشه های نادرست و رواج مکتبهای منحرف در جامعه خویش جلوگیری کنیم .

اکنون که ضرورت تلاش عقلانی و فلسفی کاملا روشن شده و جای هیچگونه شک و تردید و وسوسه ای نسبت به آن باقی نمانده و عزیمت بر سیر و سلوک در این مسیر را ضروری و اجتناب ناپذیر کرده ایم در نخستین گام با این سؤال مواجه می شویم که آیا عقل بشر توان حل این مسائل را دارد .

این پرسش هسته مرکزی مسائل شناخت شناسی را تشکیل می دهد و تا مسائل این بخش حل نشود نوبت به بررسی مسائل هستی شناسی و دیگر علوم فلسفی نمی رسد زیرا تا هنگامی که ارزش شناخت عقلانی ثابت نشده ادعای ارائه راه حل واقعی برای چنین مسائلی بیهوده و ناپذیرفتنی است و همواره چنین سؤالی وجود خواهد داشت که از کجا عقل این مسئله را درست حل کرده باشد .

و درست در این جا است که بسیاری از چهره های سرشناس فلسفه غرب مانند هیوم و کانت و اگوست کنت و همه پوزیتویست ها لغزیده اند و با نظریات نادرست خود بنیاد فرهنگ جوامع غربی را واژگون ساخته اند و حتی دانشمندان علوم دیگر مخصوصا روانشناسان رفتارگرا را به گمراهی کشانده اند و متاسفانه امواج شکننده و تباه کننده اینگونه مکتبها به دیگر نقاط جهان نیز گسترش یافته و جز قله های رفیع و صخره های سرسخت و آسیب ناپذیری که در پناه فلسفه استوار و نیرومند الهی قرار داشته اند دیگران را کمابیش تحت تاثیر قرار داده است .

بنا بر این باید بکوشیم تا گام نخستین را با استواری برداریم و سنگ بنای کاخ اندیشه فلسفی خود را با استحکام و اتقان هر چه بیشتر به کار گذاریم تا

بتوانیم به یاری خدای متعال مراحل دیگر را نیز به شایستگی بپیماییم و به هدف مطلوب برسیم

نگاهی به تاریخچه شناخت شناسی

گرچه شناخت شناسی اپیستمولوژی به عنوان شاخه ای از علوم فلسفی سابقه زیادی در تاریخ علوم ندارد ولی می توان گفت که مسئله ارزش شناخت که محور اصلی مسائل آنرا تشکیل می دهد از قدیمترین دورانهای فلسفه کمابیش مطرح بوده است و شاید نخستین عاملی که موجب توجه اندیشمندان به این مسئله شده کشف خطاهای حواس و نارسایی این ابزار شناخت برای نمایش دادن واقعیتهای خارجی بوده است و همین امر موجب شد که الئائیان بهای بیشتری به ادراکات عقلی بدهند و ادراکات حسی را قابل اعتماد ندانند .

از سوی دیگر اختلافات دانشمندان در مسائل عقلی و استدلالات متناقضی که هر گروهی برای اثبات و تایید افکار و آراء خودشان می کردند به سوفیستها مجال داد که ارزش ادراکات عقلی را انکار کنند و بقدری در این زمینه زیاده روی کردند که اساسا واقعیت خارجی را مورد شک و انکار قرار دادند .

از این پس مسئله شناخت به صورت جدی تری مطرح شد تا اینکه ارسطو اصول منطقی را به عنوان ضوابطی برای درست اندیشیدن و سنجش استدلالها تدوین کرد که هنوز هم بعد از گذشت بیست و چند قرن مورد استفاده می باشد و حتی مارکسیستها پس از سالها مبارزه با آن سرانجام آنرا به عنوان بخشی از منطق مورد نیاز بشر پذیرفته اند .

بعد از دوران شکوفایی فلسفه یونان نوساناتی در ارزشگزاری به ادراکات حسی و عقلی پدید آمد و چنانکه در درسهای اول اشاره کردیم دو مرتبه دیگر بحران شک گرایی در اروپا رخ داد و بعد از عهد رنسانس و پیشرفت علوم تجربی

تـدریجا حس گرایی رواج بیشتری یافت چنانکه اکنون هم گرایش غالب همین است هر چنـد در میان عقل گرایان هم گهگاه چهره های برجسته ای رخ نموده اند .

تقریبا نخستین پژوهشـهای سیسـتماتیک درباره شـناخت شناسـی در قاره اروپا به وسـیله لایب نیتز و در انگلسـتان به وسیله جان لاک انجام یافت و بدین ترتیب شاخه مسـتقلی از علوم فلسفی رسما شکل گرفت پژوهشهای لاک به وسیله اخلافش بارکلی و هیوم دنبال شـد و مکتب تجربه گرایی ایشان شـهرت یافت و تدریجا موقعیت عقل گرایان را تضـعیف کرد به طوری که کانت فیلسوف معروف آلمانی که در جناح عقل گرایان قرار دارد شدیدا تحت تاثیر افکار هیوم واقع شد .

کانت ارزشـیابی شـناخت و توان عقل را مهمترین وظیفه فلسفه قلمداد کرد ولی ارزش ادراکات عقل نظری را تنها در محدوده علوم تجربی و ریاضـی و در خـدمت آنهـا پـذیرفت و نخستین ضـربه سـهمگین را از میـان عقل گرایان بر پیکر متافیزیک وارد سـاخت هر چنـد قبلاـ هیـوم چهره برجسـته مکتب تجربه گرایی آمـپریسم حمله سـختی را آغـاز کرده بود و بعـدا هم به وسـیله پوزیتویسـتها به صورت جدی تری دنبال شد بدین ترتیب تاثیر عینی شـناخت شناسـی در سایر رشـته های فلسفی و راز انحطاط فلسفه غربی آشکار می شود

شناخت در فلسفه اسلامی

بر خلاف نوسانات و بحرانهایی که برای فلسـفه غربی بویژه در زمینه شـناخت شناسـی پیش آمـده به طوری که بعد از گذشـت بیست و پنـج قرن از طـول عمر آن هنوز هم نه تنهـا بر پایگـاه محکم و اسـتواری دست نیـافته بلکه می توان گفت پـایه هـایش لرزانتر هم شده است بر عکس فلسـفه اسلامی همواره از موضع نیرومند و استواری برخوردار بوده و هیچگاه دستخوش تزلزل و اضطراب و بحران

نگردیده است و با اینکه کمابیش گرایشهای مخالفی در کنار آن بوجود آمده و گهگاه فلاسفه اسلامی را درگیر کرده ولی پیوسته موضع قاطع ایشان مبنی بر اصالت عقل در مسائل متافیزیکی کاملا محفوظ بوده و بدون اینکه از ارج تجارب حسی بکاهند و اهمیت بکار گیری روش تجربی را در علوم طبیعی انکار کنند بر استفاده از متد تعقلی در حل مسائل فلسفی تاکید داشته اند و برخورد با گرایشهای مخالف و دست و پنجه نرم کردن با منتقدان و جدل پیشگان نه تنها سستی و ضعفی در ایشان پدید نیاورده بلکه بر نیرو و توانشان افزوده است و چنین بوده که درخت فلسفه اسلامی روز بروز شکوفاتر و بارورتر و در برابر حملات دشمنان مقاومتر و آسیب ناپذیرتر شده است و هم اکنون قدرت کامل بر دفاع از مواضع حقه خویش و پیروزی بر هر حریفی را دارد و به خواست خدا با گسترش امکانات برای ارائه و تبیین نظریات اصولی خود محافل فلسفی جهان را فتح و زمینه سیطره فرهنگ اسلامی را بر کل جهان فراهم خواهد کرد .

گرایشهایی که کمابیش آهنگ مخالفت با فلسفه را داشته غالبا از دو منبع مایه می گرفته ست یکی از ناحیه کسانی که پاره ای از آراء فلسفی رایج در عصر خودشان را با ظواهر کتاب و سنت ناسازگار می دیده اند و از بیم آنکه مبادا گسترش این افکار موجب سستی عقاید مذهبی مردم شود با آنها به مخالفت برمی خاسته اند و دیگری از ناحیه عارف مشربانی که بر همیت سیر معنوی تاکید داشته اند و از ترس اینکه مبادا گرایش فلسفی موجب غفلت و عقب ماندگی از سیر قلبی و سلوک عرفانی گردد

بهایی به آن نمی داده اند و پای استدلالیان را چوبین معرفی می کرده اند .

ولی بایـد دانست که دین حقی ماننـد دین مبین اسـلام هیچگاه از ناحیه انـدیشه های فیلسوفان هر چنـد کاستیها و کژیهایی هم داشـته باشد مورد تهدید قرار نخواهد گرفت بلکه با نضج و رشد یافتن فلسفه و گذشت آن از مراحل خامی و ناپختگی حقایق اسـلام به وسیله آن جلوه گرتر و حقانیتش آشکارتر می شود و فلسفه به صورت خدمتگزار شایسته و جانشین ناپذیری برای آن در می آیـد که از یـک سوی معـارف والای آنرا تبیین و از سوی دیگر در برابر مکتبهـای انحرافی مهاجم از آن دفاع می کند چنانکه تا کنون چنین بوده و بعدا به خواست خدای متعال به صورت کاملتری ادامه خواهد یافت .

اما سیر و سلوک معنوی و عرفانی هیچگاه تضادی با فلسفه الهی نداشته بلکه همواره کمکهایی به آن نموده و بهره هایی از آن دریـافت داشـته است چنـانکه در رابطه فلسـفه بـا عرفان اشاره شـد و بایـد گفت اینگونه مخالفتها در مجموع برای جلوگیری از یکسونگری و افراط و تفریط و برای حفظ مرزهای هر یک مفید بوده است .

با توجه به ثبات و اسـتحکام و تزلزل ناپذیری موضع عقل در فلسـفه اسـلامی ضـرورتی برای بررسـی تفصیلی مسائل شناخت به صورت منظم و سیسـتماتیک و به عنوان شاخه مسـتقلی از فلسـفه پیش نیامده و تنها به طرح مسائل پراکنده ای پیرامون شناخت در ابواب مختلف منطق و فلسـفه اکتفاء شده است مثلا در یک باب به مناسـبتی به سخن سوفسطائیان و بطلان آن اشاره شده و در باب دیگری اقسام علم و احکام آنها بیان گردیده است و حتی مساله وجود ذهنی که

یکی از مواضع مناسب برای طرح مسائل شناخت می باشد تا زمان ابن سینا هم به صورت یک مسئله مستقل مطرح نبوده و بعدا هم تمام اطراف و جوانب آن مورد بررسی و تحقیق فراگیر و همه جانبه واقع نشده است .

ولی اکنون با توجه به شرایط فعلی که اندیشه های غربیان کمابیش در محافل فرهنگی ما نفوذ یافته و بسیاری از مسلمات فلسفه الهی را زیر سؤال برده است نمی توان کادر مسائل فلسفه را بسته نگاه داشت و روش سنتی را در طرح و تنظیم مباحث ادامه داد زیرا این کار علاوه بر اینکه از رشد و تکامل فلسفه به وسیله برخورد با دیگر مکاتب جلوگیری می کند روشنفکران ما را هم که خواه ناخواه با اندیشه های غربی آشنا شده و می شوند نسبت به فلسفه اسلامی بدبین می سازد و چنین توهمی را در ایشان پدید می آورد که این فلسفه کار آیی خود را از دست داده و دیگر توان هماوردی با سایر مکتبهای فلسفی را ندارد و در نتیجه روز به روز بر گرایش ایشان به سوی فرهنگهای بیگانه افزوده می شود و فاجعه عظیمی را ببار می آورد چنانکه این روند در زمان رژیم گذشته در دانشگاههای کشور خودمان مشهود بود .

پس به پاس پیروزی انقلاب اسلامی و به احترام خونهای پاکی که در راه آن نثار شده و به حکم وظیفه الهی که بر عهده ما آمده است می بایست بر تلاش خودمان در راه تبیین مبانی فلسفه بیفزائیم و آنها را به صورتی عرضه کنیم که پاسخگوی شبهات مکتبهای الحادی و انحرافی و تامین کننده نیازمندیهای عقیدتی این عصر بوده برای جوانان حقجو و حقیقت پژوه هر

چه بیشتر و بهتر قابل فهم و هضم باشد تا آموزش فلسفه اسلامی در سطح وسیعی گسترش یابد و فرهنگ اسلامی را از آسیب پذیری در برابر اندیشه های بیگانه بیمه کند

تعریف شناخت شناسی

پیش از آنکه به تعریف علم شناخت شناسی بپردازیم لازم است توضیحی پیرامون واژه شناخت بدهیم این واژه که معادل کلمه معرفت در زبان عربی است کاربردهای مختلفی دارد و عامترین مفهوم آن مساوی با مطلق علم و آگاهی و اطلاع است و گاهی به ادراکات جزئی اختصاص داده می شود و زمانی به معنای بازشناسی به کار می رود چنانکه گاهی هم به معنای علم مطابق با واقع و یقینی استعمال می گردد در باره معادلهای خارجی آن نیز بحثهایی از نظر لغت شناسی و ریشه یابی لفظ شده که نیازی به ذکر آنها نیست .

اما شناخت بعنوان موضوع علم شناخت شناسی ممکن است به هر یک از معانی یاد شده یا جز آنها در نظر گرفته شود و در واقع تابع قرار داد است ولی نظر به اینکه هدف از بررسی مسائل شناخت اختصاص به نوع خاصی از آن ندارد بهتر این است که همان معنای اعم و مساوی با مطلق علم اراده شود .

مفهوم علم یکی از روشنترین و بدیهی ترین مفاهیم است و نه تنها نیازمند به تعریف نیست که اساسا تعریف آن امکان ندارد زیرا مفهوم واضحتری از آن وجود ندارد که معرف آن واقع شود و عباراتی که به عنوان تعریف علم و معرفت در کتابهای منطقی یا فلسفی به کار می رود تعریف حقیقی نیست و منظور از ذکر آنها یا تعیین مصداق مورد نظر در علم یا در مبحث خاصی است چنانکه منطقیین علم را به حصول

صورت چیزی در ذهن تعریف کرده انـد و فایده آن تعیین مصداق مورد نظر ایشان یعنی علم حصولی است و یا اشاره به نظریه تعریف کننده درباره بعضـی از مسائل هستی شـناختی مربوط به آن است چنانکه بعضی از فلاسفه می گویند علم عبارت است از حضور مجردی نزد مجرد دیگر یـا حضور شـیئی نزد موجود مجرد تـا بـدین وسـیله نظر خود را درباره تجرد علم و عالم بیان کنند .

اگر قرار باشـد توضـیحی دربـاره علم و شـناخت داده شود بهتر این است که بگوییم علم عبـارت است از حضور خود شـی ء یا صورت جزئی یا مفهوم کلی آن نزد موجود مجرد .

باید اضافه کنیم که لازمه شـناخت این نیست که همیشه شناسـنده غیر از شـناخته شده باشد بلکه ممکن است در مواردی مانند آگاهی نفس از خودش تعـددی بین عالم و معلوم نباشـد و در حقیقت در اینگونه موارد وحـدت کاملترین مصـداق حضور می باشد .

بـا توضـیحی که دربـاره واژه شـناخت داده شـد می توانیم علم شـناخت شناسـی را به این صورت تعریف کنیم علمی است که درباره شناختهای انسان و ارزشیابی انواع و تعیین ملاک صحت و خطای آنها بحث می کند

خلاصه

۱- علت پرداختن به مسائل شـناخت شناسـی قبل از سایر مسائل فلسـفی این است که تا توان عقل بر حل آنها مورد سؤال باشد جای بحث درباره آنها نخواهد بود .

۲- شایـد نخستین عاملی که موجب توجه به مسئله ارزش شـناخت شده کشف خطاهای حواس بوده که بر اساس آن فیلسوفان الئایی به شـناخت عقلانی در برابر شـناخت حسی و تجربه تکیه کردند و سپس سوفسطائیان منکر ارزش شناخت عقلی شدند و بدین ترتیب ضرورت بحث درباره این مسائل آشکار

شد و از جمله تلاشهایی که در این زمینه انجام گرفت تدوین قواعد منطق به وسیله ارسطو بود .

۳- بحث درباره اصالت حس یا عقل یکی از محورهای اساسی مسائل فلسفه غربی را تشکیل می دهد ولی نخستین پژوهشهای سیستماتیک در این باره به وسیله لایب نیتز و جان لاک انجام گرفته و سپس کانت که تحت تاثیر افکار هیوم واقع شده بود وظیفه فلسفه را ارزشیابی شناخت دانست و نتیجه گرفت که شناخت نظری فقط در زمینه علوم طبیعی و ریاضی معتبر است و در زمینه متافیزیک اعتباری ندارد .

۴- فلاسفه اسلامی در عین ارج نهادن به روش تجربی در علوم طبیعی همواره بر ارزش ادراک عقلی تاکید کرده اند و در این باره هیچ اختلافی در میان ایشان پدید نیامده هر چند گرایشهای مخالف جنبی به وجود آمده است .

۵- انگیزه اصلی مخالفت با فلسفه دو چیز بوده است یکی حفظ عقاید دینی در برابر پاره ای آرای فلسفی رایج در یک عصر خاص و دیگری اهتمام به سیر معنوی و قلبی در برابر سیر عقلی و ذهنی .

۶- با ثبات موضع عقل در فلسفه اسلامی نیازی به اهتمام به مسائل شناخت شناسی پدید نیامده بدانگونه که در مغرب زمین پدید آمده است و از این روی فلاسفه اسلامی به ذکر بعضی از مسائل شناخت در ابواب متفرق فلسفه بسنده کرده اند .

۷- ولی با توجه به شیوع بعضی از افکار انحرافی غربی در این عصر لازم است توجه بیشتری به این مسائل بشود به گونه ای که نیازهای موجود برطرف گردد .

۸- مفهوم شناخت بدیهی و بی نیاز از تعریف است و منظور از آن مطلق علم و آگاهی و اطلاع

می باشد .

۹- شناخت و علم عبارت است از حضور خود شی ء یا صورت جزئی یا مفهوم کلی آن نزد موجود مجرد .

۱۰- شناخت شناسی عبارت است از علمی که درباره شناختهای انسانی و ارزشیابی انواع و تعیین ملاک صحت و خطای آنها بحث می کند

درس دوازدهم – بداهت اصول شناخت شناسی

کیفیت نیاز فلسفه به شناخت شناسی

با توجه به مفهوم وسیع شناخت که شامل هر نوع آگاهی و ادراکی می شود مسائل فراوانی را می توان در بخش شناخت شناسی مطرح کرد که برخی از آنها رسما در این علم عنوان نمی شود مانند بحث در باره حقیقت وحی و الهام و انواع مکاشفات و مشاهدات عرفانی اما مسائلی که معمولا در این شاخه از فلسفه مورد بحث قرار می گیرد بر محور حس و عقل دور می زند ولی ما همه آنها را نیز در اینجا مطرح نمی کنیم زیرا هدف اصلی توضیح ارزش ادراک عقلی و تثبیت موضع بر حق فلسفه و صحت روش تعقلی آن است و از این روی تنها به مسائلی خواهیم پرداخت که برای متافیزیک و خدا شناسی و ضمنا برای بعضی دیگر از علوم فلسفی مانند روانشناسی فلسفی و فلسفه اخلاق مفید باشد .

در اینجا ممکن است سؤالی مطرح شود که مبادی تصدیقی علم شناخت شناسی چیست و در کجا اثبات می شود و پاسخ این است که شناخت شناسی نیازی به اصول موضوعه ندارد و مسائل آن تنها بر اساس بدیهیات اولیه تبیین می شود .

سؤال دیگری که ممکن است مطرح شود این است که اگر حل مسائل هستی شناسی و دیگر علومی که با روش تعقلی مورد بررسی قرار می گیرند متوقف بر اثبات این مسئله است که آیا عقل توان حل اینگونه مسائل را دارد یا نه لازمه اش این است که

فلسفه اولی هم نیازمند به علم شناخت شناسی باشد و این علم باید مبادی تصدیقی فلسفه را نیز اثبات کند در صورتی که قبلا گفته شد فلسفه نیاز به هیچ علم دیگری ندارد .

ما در درس هفتم اشاره ای به پاسخ این سؤال کرده ایم و اینک به بیان پاسخ دقیق آن می پردازیم .

اولا قضایائی که مستقیما مورد نیاز فلسفه اولی است در واقع قضایای بدیهی و بی نیاز از اثبات است و توضیحاتی که پیرامون این قضایا در علم منطق یا شناخت شناسی داده می شود در حقیقت بیاناتی است تنبیهی نه استدلالی یعنی وسیله ای است برای توجه دادن ذهن به حقایقی که عقل بدون نیاز به استدلال آنها را درک می کند و نکته مطرح کردن اینگونه قضایا در این علوم این است که شبهاتی در باره آنها بوجوده آمده که منشا توهمات و تشکیکاتی شده است چنانکه در باره بدیهی ترین قضایا یعنی محال بودن تناقض هم چنین شبهاتی پدید آمده تا آنجا که بعضی پنداشته اند که تناقض نه تنها محال نیست بلکه اساس همه حقایق است .

شبهاتی که در باره ارزش ادراک عقلی مطرح شده نیز از همین قماش است و برای پاسخگوئی از این شبهات و زدودن آنها از اذهان است که این مباحث مطرح می شود و در واقع نامگذاری این قضایا به مسائل علم منطق یا مسائل شناخت شناسی از باب مسامحه یا استطراد یا مماشات با صاحبان شبهات است و اگر کسی ارزش ادراک عقلی را هر چند به صورت ناخود آگاه نپذیرفته باشد چگونه می توان با برهان عقلی برای او استدلال کرد چنانکه همین بیان خود بیانی عقلی است دقت شود .

ثانیا نیاز فلسفه به اصول

منطق و معرفت شناسی در حقیقت برای مضاعف کردن علم و به اصطلاح برای حصول علم به علم است توضیح آنکه کسی که ذهنش مشوب به شبهات نباشد می تواند برای بسیاری از مسائل استدلال کند و به نتایج یقینی هم برسد و استدلالاتش هم منطبق بر اصول منطقی باشد بدون اینکه توجهی داشته باشد که مثلا این استدلال در قالب شکل اول بیان شده و شرایط آن چیست یا توجهی داشته باشد که عقلی وجود دارد که این مقدمات را درک می کند و صحت نتیجه آنها را می پذیرد و از سوی دیگر ممکن است کسانی برای ابطال اصالت عقل یا متافیزیک دست به استدلالاتی بزنند و ناخود آگاه از مقدمات عقلی و متافیزیکی استفاده کنند یا برای ابطال قواعد منطق بر اساس قواعد منطقی استدلال کنند یا حتی برای ابطال محال بودن تناقض ناخود آگاه به خود این اصل تمسک نمایند چنانکه اگر به ایشان گفته شود این استدلال شما در عین حال که صحیح است باطل است ناراحت شوند و آن را حمل بر استهزاء نمایند .

پس در واقع نیاز استدلالات فلسفی به اصول منطقی یا اصول شناخت شناسی از قبیل نیاز مسائل علوم به اصول موضوعه نیست بلکه نیازی ثانوی و نظیر نیاز قواعد این علوم به خود آنها است یعنی برای مضاعف شدن علم و حصول تصدیق دیگری متعلق به این تصدیقات می باشد چنانکه در مورد بدیهیات اولیه نیز گفته می شود که نیاز به اصل محال بودن تناقض دارند و معنای صحیح آن همین است زیرا روشن است که نیاز قضایای بدیهی به این اصل از قبیل نیاز قضایای نظری به قضایای بدیهی نیست و گر نه فرقی

بین قضایـای بـدیهی و نظری باقی نمی مانـد و حـد اکثر می بایست اصل محال بودن تناقض را بعنوان تنها اصل بـدیهی معرفی کرد

امکان شناخت

هر انسان عاقلی بر این باور است که چیزهایی را می داند و چیزهایی را می تواند بداند و از این روی برای کسب اطلاع از امور مورد نیاز یا مورد علاقه اش کوشـش می کند و بهترین نمونه اینگونه کوششـها به وسـیله دانشـمندان و فلاسـفه انجام گرفته که رشـته های مختلف علوم و فلسـفه را پدید آورده اند پس امکان و وقوع علم مطلبی نیست که برای هیچ انسان عاقلی که ذهنش به وسیله پاره ای از شبهات آشفته نشده باشد قابل انکار و یا حتی قابل تردید باشد و آنچه جای بحث و بررسی دارد و اختلاف در باره آن معقول است تعیین قلمرو علم انسان و تشـخیص ابزار دستیابی به علم یقینی و راه باز شناسـی انـدیشه های درست از نادرست و مانند آنها است .

ولی چنانکه در بحثهای گذشـته اشاره شد بارها در اروپا موج خطرناک شک گرایی پدید آمده و حتی اندیشـمندان بزرگی را در کام خود فرو برده است و تاریخ فلسـفه از مکتبهایی نام می برد که مطلقا منکر علم بوده اند مانند سوفیسم سوفسطایی گری و سـپتی سـیسم شک گرایی و آگنوستی سیسم لاادری گری و اگر نسبت انکار علم بطور مطلق به کسانی صحیح باشد بهترین توجیهش این است که ایشان مبتلی به وسواس ذهنی شدیدی شده بودند چنانکه گاهی چنین حالاتی نسـبت به بعضی از مسائل برای افرادی رخ می دهد و در واقع باید آن را نوعی بیماری روانی به حساب آورد .

باری ما بدون اینکه به بررسی تاریخی در باره وجود چنین کسانی بپردازیم

یا از انگیزه ایشان در این اظهارات جستجو کنیم یا پیرامون صحت و سقم نسبتهایی که به ایشان داده شده به کنکاش بپردازیم سخنان نقل شده از آنان را به عنوان شبهات و سؤالاتی تلقی می کنیم که باید به آنها پاسخ داده شود کاری که در خور یک بحث فلسفی است و سایر مطالب را به پژوهشگران تاریخ و دیگران وامی گذاریم

بررسی ادعای شک گرایان

سخنانی که از سوفیستها و شکاکان نقل شده از یک نظر به دو بخش تقسیم می شود یکی آنچه درباره وجود و هستی گفته اند و دیگری آنچه درباره علم و شناخت اظهار کرده اند یا سخنان ایشان دو جنبه دارد یک جنبه آن مربوط به هستی شناسی و جنبه دیگر آن مربوط به ناخت شناسی است مثلاـ عبارتی که از افراطی ترین سوفیستها گرگیاس نقل شده که هیچ چیزی موجود نیست و اگر چیزی وجود می داشت قابل شناختن نمی بود و اگر قابل شناختن می بود قابل شناساندن به دیگران نمی بود جمله اول آن مربوط به هستی است که باید در بخش هستی شناسی مورد بررسی قرار گیرد ولی جمله دوم آن مربوط به بحث فعلی شناخت شناسی است و طبعا در اینجا به بخش دوم می پردازیم و بخش اول را در مبحث هستی شناسی مورد بررسی قرار خواهیم داد .

نخست این نکته را خاطر نشان می کنیم که هر کس در هر چیزی شک کند نمی تواند در وجود خودش و در وجود شکش و نیز وجود قوای ادراکی مانند نیروی بینایی و شنوایی و وجود صورتهای ذهنی و حالات روانی خودش شک کند و اگر کسی حتی در چنین اموری هم اظهار شک نماید یا بیماری است که باید معالجه شود

یا به دروغ و برای اغراض سوئی چنین اظهاری می کند که باید تادیب و تنبیه شود .

همچنین کسی که به بحث و گفتگو می پردازد یا کتاب می نویسد نمی تواند در وجود طرف بحث و یا در وجود کاغذ و قلمی که می نویسد شک کند نهایت این است که بگوید همه آنها را در درون خودم درک می کنم و اما در وجود خارجی آنها شک دارم چنانکه ظاهر سخنان بارکلی و بعضی دیگر از ایدآلیستها این است که ایشان همه مدرکات را فقط به عنوان صورتهای درون ذهنی می پذیرفته اند و وجود خارجی آنها را انکار می کرده اند ولی وجود انسانهای دیگری را که دارای ذهن و ادراک هستند قبول داشته اند ولی چنین نظری به معنای نفی مطلق علم یا مطلق وجود نیست بلکه انکار موجودات مادی چنانکه از بارکلی نقل شده به معنای انکار بعضی از موجودات و شک در آنها به معنای شک درباره بعضی از معلومات است .

حال اگر کسی ادعا کند که هیچ شناخت یقینی امکان ندارد از وی سؤال می شود که آیا این مطلب را می دانی یا درباره آن شک داری اگر بگوید می دانم پس دست کم به یک شناخت یقینی اعتراف کرده و بدین ترتیب ادعای خود را نقض کرده است و اگر بگوید نمی دانم معنایش این است که احتمال می دهم معرفت یقینی ممکن باشد پس از سوی دیگر سخن خود را ابطال نموده است .

اما اگر کسی بگوید من درباره امکان علم و شناخت جزمی شک دارم از وی سؤال می شود که آیا می دانی که شک داری یا نه اگر پاسخ دهد می دانم که شک دارم پس نه تنها امکان بلکه وقوع علم را هم

پذیرفته است اما اگر بگوید در شک خودم هم شک دارم این همان سخنی است که یا به علت مرض و یا از روی غرض گفته می شود و باید به آن پاسخ عملی داد .

با کسانی که مدعی نسبی بودن همه شناختها هستند و می گویند هیچ قضیه ای بطور مطلق و کلی و دائمی صحیح نیست نیز می توان چنین گفتگویی را انجام داد یعنی می توان به ایشان گفت همین قضیه که هیچ قضیه ای بطور مطلق صحیح نیست آیا مطلق و کلی و دائمی است یا نسبی و جزئی و موقت اگر همیشه و در همه موارد و بدون هیچ قید و شرطی صادق است پس دست کم یک قضیه مطلق و کلی و دائمی ثابت می شود و اگر خود این علم هم نسبی است معنایش این است که در بعضی از موارد صحیح نیست و ناچار موردی که این قضیه درباره آن صدق نمی کند قضیه ای مطلق و کلی و دائمی خواهد بود

رد شبهه شک گرایان

شبهه ای که سوفیستها و شک گرایان به آن تمسک جسته اند و آنرا به صورتهای گوناگون و با ذکر مثالهای مختلفی بیان کرده اند این است گاهی انسان از راه حس به وجود چیزی یقین پیدا می کند ولی بعدا متوجه می شود که خطا کرده است پس معلوم می شود که ادراک حسی ضمانت صحت ندارد و به دنبال آن چنین احتمالی پیش می آید که از کجا سایر ادراکات حسی من خطا نباشد و شاید روزی بیاید که به خطا بودن آنها هم پی ببرم همچنین گاهی انسان از راه دلیل عقلی اعتقاد یقینی به مطلبی پیدا می کند اما پس از چندی می فهمد که آن دلیل درست نبوده و یقینش

مبدل به شک می شود پس معلوم می شود که ادراک عقلی هم ضمانت صحت ندارد و به همان ترتیب احتمال خطا به سایر مدرکات عقل هم سرایت می کند نتیجه آنکه نه حس قابل اعتماد است و نه عقل و برای انسان جز شک باقی نمی ماند .

در پاسخ باید گفت:

۱- معنای این استدلال آن است که شما می خواهید از راه این دلیل به نتیجه منظورتان که همان صحت شک گرایی است برسید و به آن علم پیدا کنید و دست کم بخواهید نظر خودتان را به این وسیله به طرف بقبولانید یعنی انتظار دارید که او علم به صحت ادعای شما پیدا کند در صورتی که مدعای شما این است که حصول علم مطلقا محال است .

۲- معنای کشف خطا در ادراکات حسی و عقلی این است که بفهمیم ادراک ما مطابق با واقع نیست پس لازمه اش اعتراف به وجود علم به خطا بودن ادراک است .

۳- لازمه دیگر آن این است که بدانیم واقعیتی وجود دارد که ادراک خطائی ما با آن مطابقت ندارد وگرنه خطا بودن ادراک مفهومی نخواهد داشت .

۴- لازمه دیگرش این است که خود ادراک خطائی و صورت ذهنی مخالف با واقع برای ما معلوم باشد .

۵- و بالاخره باید وجود خطا کننده و حس یا عقل خطا کار را نیز بپذیریم .

۶- این استدلال خودش یک استدلال عقلی است هر چند در واقع مغالطه است و استناد به آن به معنای معتبر شمردن عقل و ادراکات آن است .

۷- افزون بر اینها در اینجا علم دیگری نیز مفروض است و آن این است که ادراک خطائی در عین خطا بودن نمی تواند درست

باشد .

پس همین استدلال مستلزم اعتراف به وجود چندین علم است و با این وصف چگونه می توان امکان علم را مطلقا انکار کرد و یا حتی در وقوع آن تشکیک نمود .

اینها همه پاسخهای نقضی به استدلال شک گرایان بود و اما حل مطلب و بیان وجه مغالطه در آن این است که صحت و خطای ادراکات حسی را به کمک دلایل عقلی اثبات می کنیم و اما اینکه گفته شد کشف خطا در یک ادراک عقلی موجب سرایت احتمال خطا به سایر ادراکات عقل می شود صحیح نیست زیرا احتمال خطا تنها در ادراکات نظری غیر بدیهی راه دارد و اما بدیهیات عقلی که اساس براهین فلسفی را تشکیل می دهند به هیچ وجه قابل خطا نیستند و توضیح خطا ناپذیری آنها در درس نوزدهم خواهد آمد

خلاصه

۱- چون هدف ما از بررسی مسائل شناخت تثبیت موضع بر حق فلسفه الهی است از این روی تنها به مسائلی از شناخت شناسی خواهیم پرداخت که در این راه مفید باشد .

۲- شناخت شناسی نیاز به اصول موضوعه ای که در علم دیگری بیان شود ندارد .

۳- نیاز فلسفه به شناخت شناسی از قبیل نیاز یک علم به علم دیگر برای اثبات اصول موضوعه اش نیست زیرا اولا قضایای مورد نیاز فلسفه قضایای بدیهی و غیر قابل انکار است و ثانیا نیاز به این گونه قضایا که در شناخت شناسی مورد بحث واقع می شود مانند نیاز به قضایایی که در علم منطق بیان می گردد در واقع برای حصول علم به علم و مضاعف شدن شناخت می باشد .

۴- امکان و تحقق شناخت بدیهی و بی نیاز از اثبات است ولی از سوفیستها و شکاکان نقل شده که مطلقا

امکان آنرا انکار می کرده اند .

۵- ادعای عـدم امکان شـناخت متضـمن علم به این مطلب و ناقض خودش می باشـد و همچنین ادعای نسبی بودن همه علوم و شناختها .

۶- استدلال برای این ادعای نادرست به خطاپذیری ادراکات حسی و عقلی نیز مستلزم چندین علم است علمی که علی الفرض از این دلیل حاصل می شود علم به خطا بودن بعضـی از ادراکات حسی و عقلی علم به واقعیتی که ادراک خطائی با آن مطابق نیست علم به وجود خود ادراک خطـائی علم به خطـا کننـده علم به اعتبار این اسـتدلال که از شـناختهای عقلانی تشـکیل یافته است و علم به محال بودن تناقض .

۷- جواب حلی این شـبهه آن است که صـحت و خطـای ادراکات حسـی را به کمک دلایل عقلی اثبات می کنیم و این دلایل مبتنی بر یـک دسـته از ادراکات عقلی است که خطائی در آنها راه نـدارد و به هیـچ وجه مورد شک و تردیـد واقع نمی شود و خطا بودن بعضی از ادراکات عقلی موجب سرایت احتمال خطا به همه آنها نمی گردد

درس سیزدهم – اقسام شناخت

در جستجوی سنگ بنای شناخت

در درس گذشـته اشاره شـد که بعضـی از شـناختها و ادراکات به هیـچ وجه قابل شک و تردیـد نیست و حتی دلیلی که شـک گرایان برای توجیه نظریه انحرافی خودشان مبنی بر انکار مطلق علم بیان کرده بودند متضمن و مستلزم چندین علم بود .

از سوی دیگر می دانیم که همه شـناختها و اعتقـادات ما هم درست و مطابق با واقع نیست و حتی در بسـیاری از موارد خودمان به خطا بودن بعضی از آنها پی می بریم .

با توجه به این دو مطلب طبعا چنین سؤالی پیش می آید که چه فرق اساسی بین انواع

ادراکات انسان وجود دارد به طوری که بعضی از آنها خطا ناپذیر و غیر قابل تشکیک هستند و بعضی خطا بردار و قابل شک و تردید و چگونه باید این دو نوع را از یکدیگر تشخیص داد .

در درس دوم اشاره کردیم که دکارت برای مبارزه با شک گرایی در مقام پی ریزی فلسفه تزلزل ناپذیری برآمد و سنگ بنای آنرا شک ناپذیری خود شک قرار داد و حتی وجود من شک کننده و اندیشنده را نیز متفرع بر آن ساخت سپس ملاک شک ناپذیری آنرا وضوح و تمایز معرفی کرد و آنرا معیاری برای باز شناسی اندیشه های درست از نادرست قرار داد و در صدد بر آمد که روش ریاضی را در فلسفه بکار گیرد و در واقع منطق جدیدی را ارائه دهد .

ما اکنون در مقام ارزیابی فلسفه دکارت و بررسی درجه موفقیت وی در کاری که به عهده گرفته بود نیستیم تنها این نکته را خاطر نشان می کنیم که آغاز کردن از شک به عنوان نقطه شروعی برای جدال با شک گرایان موجه است چنانکه در درس سابق ملاحظه شد ولی اگر کسی گمان کند که وجود هیچ چیزی به این اندازه روشن و یقینی نیست و حتی وجود خود شک کننده هم می بایست از راه وجود شک معلوم شود صحیح نیست بلکه وجود من آگاه و اندیشنده دست کم به اندازه وجود شک که یکی از حالات او می باشد روشن و غیر قابل تردید است .

همچنین وضوح و تمایز را نمی توان معیار اصلی باز شناسی اندیشه های درست از نادرست قرار داد زیرا علاوه بر اینکه خود این معیار به قدر کافی واضح و متمایز

و غیر خالی از ابهام نیست و محک قاطع و تعیین کننده ای به شمار نمی رود نمی تواند راز خطا ناپذیری نوع خاصی از ادراکات را آشکار سازد البته سایر سخنان وی نیز جای بحثهای فراوانی دارد که در اینجا مجال بررسی آنها نیست .

اما شک ناپذیری شک و شک کننده و چیزهای دیگری از این قبیل رازی دارد که برای پرده داری از آن بایستی به بررسی انواع علم و ادراک پرداخت

نخستین تقسیم علم

نخستین تقسیمی که می توان برای علم و شناخت در نظر گرفت این است که علم یا بدون واسطه به ذات معلوم تعلق می گیرد و وجود واقعی و عینی معلوم برای عالم و شخص درک کننده منکشف می گردد و یا وجود خارجی آن مورد شهود و آگاهی عالم قرار نمی گیرد بلکه شخص از راه چیزی که نمایانگر معلوم می باشد و اصطلاحا صورت یا مفهوم ذهنی نامیده می شود از آن آگاه می گردد قسم اول را علم حضوری و قسم دوم را علم حصولی می نامیم .

تقسیم علم به این دو قسم یک تقسیم عقلی و دائر بین نفی و اثبات است و به همین ت حالت سومی را در عرض این دو قسم نمی توان برای علم فرض کرد یعنی علم از این دو قسم خارج نیست یا واسطه ای بین شخص عالم و ذات معلوم وجود دارد که آگاهی بوسیله آن حاصل می شود که در این صورت به علم حصولی نامیده می گردد و یا چنین واسطه ای وجود ندارد و در این صورت علم حضوری خواهد بود اما وجود این دو قسم در انسان احتیاج به توضیح دارد

علم حضوری

علم و آگاهی هر کسی از خودش به عنوان یک موجود درک کننده علمی است غیر قابل انکار و حتی سوفیستهایی که مقیاس هر چیزی را انسان دانسته اند وجود خود انسان را انکار نکرده اند و منکر آگاهی وی از خودش نشده اند .

البته منظور از خود انسان همان من درک کننده و اندیشنده است که با شهود درونی از خودش آگاه است نه اینکه از راه حس و تجربه و به واسطه صور و مفاهیم ذهنی آگاهی پیدا کند و به دیگر سخن خودش عین علم

است و در این علم و آگاهی تعدد و تغایری بین علم و عالم و معلوم وجود ندارد و چنانکه قبلا اشاره شد وحدت عالم و معلوم کاملترین مصداق حضور معلوم نزد عالم است اما آگاهی انسان از رنگ و شکل و سایر ویژگیهای بدن چنین نیست بلکه از راه دیدن و لمس کردن و سایر حواس و با وساطت صورتهای ذهنی حاصل می شود و در درون بدن اعضاء و احشاء زیادی هست که از آنها آگاه نیستیم مگر اینکه از راه علائم و آثار بوجود آنها پی ببریم یا به وسیله آموختن علم تشریح و فیزیولوژی و دیگر علوم زیستی از آنها آگاه شویم .

همچنین منظور از این آگاهی همان یافت بسیط و تجزیه ناپذیر است نه این قضیه که من هستم یا خودم وجود دارم که مرکب از چند مفهوم است پس منظور از علم به نفس همان آگاهی شهودی بسیط و بی واسطه از روح خودمان است و این علم و آگاهی ویژگی ذاتی آن می باشد و در جای خودش ثابت شده که روح مجرد و غیر مادی است و هر جوهر مجردی از خودش آگاه است و این مسائل مربوط به هستی شناسی و روانشناسی فلسفی است و فعلا جای بحث در باره آنها نیست .

نیز آگاهی ما از حالات روانی و احساسات و عواطف خودمان علمی است بی واسطه و حضوری هنگامی که دچار ترس می شویم این حالت روانی را مستقیما و بدون واسطه می یابیم نه اینکه به وسیله صورت یا مفهوم ذهنی آن را بشناسیم یا هنگامی که نسبت به کسی یا چیزی محبت پیدا می کنیم این جذب و انجذاب

درونی را در خودمان می یابیم یا هنگامی که تصمیم بر کاری می گیریم از تصمیم و اراده خودمان بی واسطه آگاه هستیم و معنی ندارد که کسی بترسد یا چیزی را دوست بدارد یا تصمیم بر کاری بگیرد ولی از ترس یا محبت یا اراده خودش آگاه نباشد .

و به همین دلیل است که وجود شک و گمان خودمان قابل انکار نیست و هیچ کس نمی تواند ادعا کند که از شک خودش آگاه نیست و در وجود شکش هم شک دارد .

یکی دیگر از مصادیق علم حضوری علم نفس به نیروهای ادراکی و تحریکی خودش می باشد آگاهی نفس از نیروی تفکر یا تخیل یا نیروی بکار گیرنده اعضاء و جوارح بدن علمی ست حضوری و مستقیم نه اینکه آنها را از راه صورت یا مفهوم ذهنی بشناسد و به همین دلیل است که هیچگاه در بکار گیری آنها اشتباه نمی کند و مثلا نیروی ادراکی را بجای نیروی تحریکی به کار نمی گیرد و به جای اینکه در باره چیزی بیندیشد به انجام حرکات بدنی نمی پردازد .

از جمله چیزهایی که با علم حضوری درک می شود خود صورتها و مفاهیم ذهنی است که آگاهی نفس از آنها به وسیله صورت یا مفهوم دیگری حاصل نمی شود و اگر لازم بود که علم به هر چیزی از راه حصول صورت یا مفهوم ذهنی حاصل شود می بایست علم به هر صورت ذهنی به وسیله صورت دیگری تحقق یابد و علم به آن صورت هم از راه صورت دیگری و بدین ترتیب می بایستی در مورد یک علم بی نهایت علمها و صورتهای ذهنی تحقق یابد .

در اینجا ممکن است اشکال شود که اگر علم حضوری

عین معلوم است لازم می آید که صورتهای ذهنی هم علم حصولی باشند و هم علم حضوری زیرا این صورتها از آن جهت که با علم حضوری درک می شوند خودشان عین علم حضوری هستند و از سوی دیگر فرض این است که آنها علم حصولی به اشیاء خارجی هستند پس چگونه ممکن است که یک علم هم علم حصولی باشد و هم علم حضوری .

جواب این است که صورتها و مفاهیم ذهنی خاصیت مرآتیت و بیرون نمایی و حکایت از اشیاء خارجی را دارند و از آن جهت که وسیله و ابزاری برای شناختن خارجیات هستند علم حصولی به شمار می روند ولی از آن جهت که خودشان نزد نفس حاضر هستند و نفس مستقیما از آنها آگاه می شود علم حضوری محسوب می شوند و این دو حیثیت با یکدیگر فرق دارد یثیت حضوری بودن آنها آگاهی بی واسطه نفس از خود آنها است و حیثیت حصولی بودن آنها نشانگری آنها از اشیاء خارجی است .

برای توضیح بیشتر به مثال آینه توجه می کنیم ما می توانیم آینه را به دو صورت بنگریم و به آن نظر بیفکنیم یکی نظر استقلالی مثل هنگامی که می خواهیم آینه بخریم و پشت و روی آنرا نگاه می کنیم که شکسته و موج دار نباشد دیگری نظر آلی و ابزاری مثل هنگامی که می خواهیم صورت خود را در آن ببینیم که در این حالت گر چه به آینه نگاه می کنیم ولی توجه اصلی ما معطوف به صورت خودمان است نه به آینه صورتهای ذهنی هم می توانند مورد توجه استقلالی نفس قرار بگیرند و در این حالت است که می گوییم با علم حضوری درک می شوند و می توانند وسیله

و ابزاری برای شناختن اشیاء یا اشخاص خارجی قرار بگیرند و در این حال است که می گوئیم علم حصولی هستند البته توجه داشته باشید که منظور از این بیان تفکیک دو حالت از نظر زمانی نیست بلکه منظور تفکیک دو حیثیت است و لازمه اش این نیست که صورت ذهنی در حالی که علم حصولی برای اشیاء خارجی است برای نفس معلوم نباشد و حیثیت حضوری بودن را نداشته باشد

راز خطا ناپذیری علم حضوری

با توجه به توضیحی که درباره علم حضوری و علم حصولی و فرق آنها داده شد معلوم می شود که چرا علم به نفس و علم به حالات نفسانی و همچنین سایر علوم حضوری اساسا خطا ناپذیرند زیرا در این موارد خود واقعیت عینی مورد شهود قرار می گیرد به خلاف موارد علم حصولی که صورتها و مفاهیم ذهنی نقش میانجی را ایفاء می کنند و ممکن است مطابقت کامل با اشیاء و اشخاص خارجی نداشته باشند .

به دیگر سخن خطای در ادراک در صورتی قابل تصور است که بین شخص درک کننده و ذات درک شونده واسطه ای در کار باشد و آگاهی به وسیله آن تحقق یابد در چنین صورتی جای این سؤال هست که این صورت یا مفهومی که بین درک کننده و درک شونده واسطه شده و نقش نمایانگری از درک شونده را ایفاء می کند آیا دقیقا درک شونده را نشان می دهد و کاملا- با آن مطابقت دارد یا نه و تا ثابت نشود که این صورت و مفهوم دقیقا مطابق با ذات درک شونده هست یقین به صحت ادراک حاصل نمی شود اما در صورتی که شی ء یا شخص درک شونده با وجود عینی خودش و بدون هیچ

واسطه ای نزد درک کننده حاضر باشد و یا با آن وحدت یا اتحادی داشته باشد دیگر جای فرض خطا نیست و نمی توان سؤال کرد که آیا علم با معلوم مطابقت دارد یا نه زیرا در این صورت علم عین معلوم است .

ضمنا معنای صحت و حقیقت بودن و متقابلا- معنای خطا بودن ادراک روشن شد یعنی حقیقت عبارت است از ادراکی که مطابق با واقع باشد و کاملا آن را منکشف سازد و خطا عبارت است از اعتقادی که مطابق با واقع نباشد

همراهی علم حصولی با علم حضوری

در اینجا لازم است نکته مهمی را خاطر نشان کنیم و آن این است که ذهن همواره مانند دستگاه خودکاری از یافته های حضوری عکس برداری می کند و صورتها یا مفاهیم خاصی را از آنها می گیرد سپس به تجزیه و تحلیلها و تعبیر و تفسیرهایی درباره آنها می پردازد مثلا هنگامی که دچار ترس می شویم ذهن ما از حالت ترس عکسی می گیرد که بعد از رفع شدن آن حالت می تواند آن را به خاطر بیاورد همچنین مفهوم کلی آن را درک می کند و با ضمیمه کردن مفاهیم دیگری آن را به صورت جمله من می ترسم یا من ترس دارم یا ترس در من وجود دارد منعکس می سازد نیز با سرعت عجیبی پدید آمدن این حالت روانی را بر اساس دانسته های پیشین تفسیر می کند و علت پیدایش آنرا تشخیص می دهد .

همه این فعل و انفعالات ذهنی که سریعا انجام می گیرد غیر از یافتن حالت ترس و علم حضوری به آن است ولی مقارنت و همزمانی آنها با علم حضوری در بسیاری از اوقات موجب اشتباه می شود و شخص می پندارد همانگونه که خود ترس را با

علم حضوری یافته علت آنرا هم با علم حضوری شناخته است در صورتی که آنچه با علم حضوری درک شده یک امر بسیط و عاری از هر گونه صورت و مفهوم و همچنین خالی از هر گونه تعبیر و تفسیر بوده و به همین جهت جای خطائی در آن وجود نداشته است در صورتی که تفسیر مقارن آن از قبیل ادراکات حصولی بوده که خود بخود ضمانتی برای صحت و مطابقت با واقع ندارند .

با این توضیح روشن می شود که چرا و چگونه در مورد پاره ای از علوم حضوری خطاهایی پدید می آید مثلا گاهی انسان احساس گرسنگی می کند و می پندارد که نیاز به غذا دارد در صورتی که اشتهای کاذبی است و در آن حال نیازی به غذا ندارد سر مطلب این است که آنچه با علم حضوری خطا ناپذیر درک شده همان احساس خاص بوده است ولی همراه آن احساس تفسیری بوسیله ذهن بر اساس مقایسه آن با سایر احساسهای قبلی انجام گرفته که علت این احساس نیاز به غذا است اما این مقایسه صحیح نبوده و بدین وسیله خطایی در تشخیص علت و تفسیر ذهنی پدید آمده است خطاهایی که در مکاشفات عرفانی پدید می آید نیز از همین قبیل است بنا بر این لازم است در تشخیص علم حضوری کاملا دقت کنیم و آنرا از تفسیرهای ذهنی مقارن آن جدا کنیم تا دچار لغزشها و انحرافات ناشی از اینگونه خلطها نشویم

مراتب علم حضوری

نکته دیگر شایان توجه این است که همه علمهای حضوری از نظر شدت و ضعف یکسان نیستند بلکه گاهی علم حضوری از قوت و شدت کافی برخوردار است و به صورت آگاهانه تحقق

می یابد ولی گاهی هم بصورت ضعیف و کمرنگی حاصل می شود و به صورت نیمه آگاهانه و حتی ناآگاهانه در می آید .

اختلاف مراتب علم حضوری گاهی معلول اختلاف مراتب وجود شخص درک کننده است یعنی هر قدر نفس از نظر مرتبه وجودی ضعیفتر باشد علوم حضوریش ضعیفتر و کم رنگتر است و هر قدر مرتبه وجودیش کاملتر شود علوم حضوری آن کاملتر و آگاهانه تر می گردد تبیین این مطلب متوقف بر بیان مراتب وجود و همچنین مراتب تکاملی نفس است که باید در سایر علوم فلسفی اثبات شود و در اینجا می توانیم بر اساس این دو اصل موضوع امکان شدت و ضعف در علوم حضوری را بپذیریم .

علم حضوری به حالات روانی نیز به صورت دیگری قابل شدت و ضعف است مثلا بیماری که از درد رنج می برد و درد خود را با علم حضوری می یابد هنگامی که دوست عزیزی را می بیند و توجهش به سوی او معطوف می شود دیگر شدت درد را درک نمی کند علت ضعف این ادراک ضعف توجه است بر عکس موقع تنهایی و بخصوص در شب تاریک که توجهی به سایر امور ندارد درد خود را با شدت بیشتری درک می کند که علت آن شدت توجه است .

اختلاف مراتب علم حضوری می تواند در تفسیرهای ذهنی آنها مؤثر باشد مثلا نفس در مراحل اولیه با اینکه علم حضوری به خویشتن دارد ممکن است در اثر ضعف این علم ارتباط خود را با بدن به صورت رابطه عینیت تصور کند و در نتیجه بپندارد که حقیقت نفس همین بدن مادی یا پدیده های مربوط به آن است ولی هنگامی که مراتب کاملتری از علم حضوری برایش حاصل شد

و به عبارت دیگر هنگامی که جوهر نفس تکامل یافت دیگر چنین اشتباهی رخ نمی دهد .

همچنین در جای خودش ثابت شده که انسان نسبت به آفریدگار خویش علم حضوری دارد ولی در اثر ضعف مرتبه وجودی و نیز در اثر توجه به بدن و امور مادی این علم به صورت ناآگاهانه در می آید اما با تکامل نفس و کاهش توجه به بدن و امور مادی و تقویت توجهات قلبی نسبت به خداوند متعال همان علم به مراتبی از وضوح و آگاهی می رسد تا آنجا که می گوید: ا یکون لغیرک من الظهور ما لیس لک؟ (۱)

خلاصه

۱- دکارت سنگ بنای شناخت یقینی را علم به وجود شک قرار داد و خواست از این راه وجود شک کننده روح انسان را اثبات کند سپس وضوح و تمایز را به عنوان معیاری برای بازشناسی اندیشه های درست از نادرست معرفی کرد .

۲- آغاز کردن از شک برای شروع بحث با شک گرایان صحیح است ولی نمی توان آن را مقدم بر علم به نفس و دلیل وجود آن قرار داد چنانکه نمی توان وضوح و تمایز را به عنوان معیار ناخت حقیقت پذیرفت .

۳- در علم حصولی شخص به وسیله صورت یا مفهوم ذهنی از شی ء یا شخص درک شونده آگاه می شود ولی در علم حضوری چنین واسطه ای وجود ندارد .

۴- علم هر کس به وجود خودش و به قوای نفسانی و احساسات و عواطف و سایر حالات روانی و به فعلی که بی واسطه از نفس صادر می شود مانند تصمیم و اراده حضوری است .

۵- صورتها و مفاهیم ذهنی نسبت به اشیاء یا اشخاصی که از آنها حکایت می کنند علم حصولی هستند ولی نفس

خود آنها را حضورا می یابد .

۶- خطا که عبارت است از عدم مطابقت ادراک با ادراک شونده در جایی امکان تحقق دارد که ادراک با واسطه انجام گیرد زیرا در چنین موردی جای این احتمال هست که صورت ادراکی مطابق با واقعیت معلوم نباشد اما در علم حضوری که ذات معلوم مورد شهود عالم قرار می گیرد جای چنین احتمالی نیست و همین است راز خطا ناپذیری علم حضوری .

۷- علم حضوری یک شهود بسیط است و در آن نه موضوع و محمولی وجود دارد و نه تحلیل و تفسیری ولی همراه آن یک یا چند علم حصولی تحقق می یابد که ممکن است بعضی از آنها خطا باشد مانند اشتهای کاذب و مکاشفاتی که همراه با تفسیرهای ذهنی غلط است .

۸- علم حضوری دارای مراتب مختلفی است و ممکن است بعضی از آنها آگاهانه نباشد مانند علم حضوری اغلب مردم نسبت به خدای متعال .

۹- علت اختلاف مراتب علم حضوری یا تفاوت درجات وجودی ذات عالم است مانند اختلاف علم نفس به خودش در مراتب مختلفی که از تجرد پیدا می کند و یا تفاوت مراتب توجه نفس است مانند اختلاف احساس درد در اثر شدت و ضعف توجه .

۱۰- ضعف علم حضوری ممکن است موجب تفسیر ذهنی غلط شود چنانکه کسانی می پندارند که روحشان با بدنشان یکی است با اینکه علم حضوری به آن دارند

پی نوشتها:

۱- ر. ک دعای حضرت سید الشهداء ع در روز عرفه

درس چهاردهم – علم حصولی

لزوم بررسی علم حصولی

دانستیم که علم حضوری یافتن خود واقعیت عینی است و از این روی شک و شبهه ای در آن راه ندارد ولی می دانیم که دایره علم حضوری محدود است و به تنهایی

نمی تواند مشکل ناخت شناسی را حل کند و اگر راهی برای باز شناسی حقایق در میان علوم حصولی نداشته باشیم نمی توانیم منطقا هیچ نظریه قطعی را در هیچ علمی بپذیریم و حتی بدیهیات اولیه هم قطعیت و ضرورت خودشان را از دست خواهند داد و از بداهت و ضرورت تنها نامی برای آنها باقی خواهد ماند بنا بر این لازم است تلاش خود را برای ارزشیابی شناختهای حصولی و بدست آوردن معیار حقیقت در آنها ادامه دهیم و بدین منظور به بررسی انواع حصولی می پردازیم

تصور و تصدیق

منطقیین علم را به دو قسم تصور و تصدیق تقسیم کرده اند و در واقع مفهوم عرفی علم را از یک نظر محدود کرده و آنرا به علم حصولی اختصاص داده اند و از سوی دیگر آنرا به تصور ساده هم گسترش داده اند .

تصور در لغت به معنای نقش بستن و صورت پذیرفتن است و در اصطلاح اهل معقول عبارت است از پدیده ذهنی ساده ای که شانیت حکایت از ماورای خودش را داشته باشد مانند تصور کوه دماوند و مفهوم کوه .

تصدیق در لغت به معنای راست شمردن و اعتراف کردن است و در اصطلاح منطق و فلسفه بر دو معنای نزدیک به هم اطلاق می شود و از این نظر از مشترکات لفظی به شمار می رود

الف- به معنای قضیه منطقی که شکل ساده آن مشتمل بر موضوع و محمول و حکم به اتحاد آنها است .

ب- به معنای خود حکم که امر بسیطی است و نشان دهنده اعتقاد شخص به اتحاد موضوع و محمول است .

بعضی از منطق دانان جدید غربی پنداشته اند که تصدیق عبارت است از انتقال ذهن از یک تصور به تصور دیگر بر

اساس قواعد تداعی معانی ولی این پندار نادرست است زیرا نه هر جا تصدیقی هست تداعی معانی لازم است و نه هر جا تداعی معانی هست ضرورتا تصدیقی وجود خواهد داشت بلکه قوام تصدیق به حکم است و همین است فرق بین قضیه و چند تصوری که همراه هم یا پی در پی در ذهن نقش بندد بدون اینکه اسنادی بین آنها باشد

اجزاء قضیه

دانستیم که تصدیق به معنای حکم امر بسیطی است اما به معنای مساوی با قضیه مرکب از چند جزء می باشد ولی درباره اجزاء قضیه نظریات مختلفی ابراز شده است که بررسی همه آنها به طول می انجامد و باید در علم منطق مورد بحث قرار گیرد و ما در اینجا اشاره سریعی به آنها می کنیم .

بعضی هر قضیه حملیه را مرکب از دو جزء موضوع و محمول دانسته اند بعضی دیگر نسبت بین آنها را هم به عنوان جزء سومی افزوده اند و بعضی دیگر حکم به وقوع نسبت یا به عدم وقوع نسبت را نیز جزء چهارمی برای قضیه شمرده اند .

برخی بین قضایای موجبه و سالبه فرق نهاده اند و در قضایای سالبه قائل به وجود حکم نشده اند بلکه مفاد آنها را سلب حکم دانسته اند و برخی دیگر وجود نسبت را در قضایای هلیه بسیطه یعنی قضایائی که مفاد آنها وجود موضوع در خارج است و در حمل اولی یعنی قضایائی که مفهوم موضوع و محمول آنها یکی است مانند انسان حیوان ناطق است انکار کرده اند .

ولی نباید تردیدی روا داشت که از دیدگاه منطقی هیچ قضیه ای فاقد نسبت و حکم نمی باشد زیرا چنانکه گفتیم قوام تصدیق به حکم است و حکم به نسبت بین دو

جزء قضیه تعلق می گیرد هر چند ممکن است از دیدگاه فلسفی و هستی شناسی فرقهایی بین قضایا قائل شد

اقسام تصور

تصور در یک بخش بندی به دو قسم کلی و جزئی تقسیم می شود تصور کلی عبارت است از مفهومی که بتواند نمایشگر اشیاء یا اشخاص متعددی باشد مانند مفهوم انسان که بر میلیاردها فرد انسانی صدق می کند و تصور جزئی عبارت است از صورت ذهنی که تنها نمایشگر یک موجود باشد مانند صورت ذهنی سقراط .

هر یک از تصورات کلی و جزئی به اقسام دیگری منقسم می گردند که به توضیح مختصری پیرامون آنها می پردازیم .

تصورات حسی: یعنی پدیده های ذهنی ساده ای که در اثر ارتباط اندامهای حسی با واقعیتهای مادی حاصل می شود مانند صورتهای مناظری که با چشم می بینیم یا صداهایی که با گوش می شنویم بقاء اینگونه تصورات منوط به بقاء ارتباط با خارج است و پس از قطع تماس با خارج در فاصله کوتاهی مثلا یک دهم ثانیه از بین می رود .

تصورات خیالی: یعنی پدیده های ذهنی ساده و خاصی که به دنبال تصورات حسی و ارتباط با خارج حاصل می شود ولی بقاء آنها منوط به بقاء ارتباط با خارج نیست مانند صورت ذهنی منظره باغی که حتی بعد از بستن چشم در ذهن ما باقی می ماند و ممکن است بعد از سالها به یاد آورده شود .

تصورات وهمی: بسیاری از فلاسفه نوع دیگری برای تصورات جزئی ذکر کرده اند که مربوط به معانی جزئی است و به احساس عداوتی که بعضی از حیوانات از بعضی دیگر دارند مثال زده اند احساسی که موجب فرار آنها می شود و بعضی آن را نسبت به مطلق معانی جزئیه و از جمله احساس

محبت و عداوت انسان هم توسعه داده اند .

بدون شک مفهوم کلی محبت و عداوت از قبیل تصورات کلی است و نمی توان آنها را از اقسام تصورات جزئی شمرد اما ادراک جزئی محبت و عداوت را در خود درک کننده یعنی محبتی که انسان در خودش نسبت به کسی می یابد یا عداوتی که در خودش نسبت به دیگری احساس می کند در واقع از قبیل علم حضوری به کیفیات نفسانی است و نمی توان آنرا از قبیل تصور که نوعی علم حصولی است به حساب آورد .

و اما احساس دشمنی در شخص دیگر در حقیقت احساس مستقیم و بی واسطه ای نیست بلکه نسبت دادن نظیر حالتی است که انسان در خودش یافته بوده به شخص دیگری که در موقعیت مشابهی قرار گرفته است و اما قضاوت در باره ادراکات حیوانات نیاز به بحثهای دیگری دارد که در اینجا مجال طرح و بررسی آنها نیست .

آنچه را می توان به عنوان نوعی خاصی از تصور جزئی پذیرفت تصوری است که از حالات نفسانی حاصل می شود و قابل یاد آوری است و شبیه تصور خیالی نسبت به تصور حسی می باشد مانند یادآوری ترس خاصی که در لحظه معینی پدید آمده یا محبت خاصی که در لحظه مشخصی وجود داشته است .

لازم به تذکر است که گاهی تصور وهمی به تصوری گفته می شود که واقعیت ندارد و گاهی بنام توهم اختصاص می یابد

تصورات کلی

دانستیم که تصور از یک نظر به دو بخش کلی و جزئی منقسم می شود اقسام تصوراتی را که تا کنون مورد بحث قرار دادیم همگی تصورات جزئی بود و اما تصورات کلی که به نام مفاهیم عقلی و معقولات نامیده می شود

محور بحثهای فلسفی مهمی را تشکیل می دهد و از دیر زمان مورد گفتگوهای فراوانی قرار گرفته است .

از زمانهای قدیم چنین نظری وجود داشته که اساسا مفهومی به نام مفهوم کلی نداریم و الفاظی که گفته می شود دلالت بر مفاهیم کلی دارند در واقع نظیر مشترکات لفظی هستند که دلالت بر امور متعددی می نمایند مثلا لفظ انسان که بر افراد فراوانی اطلاق می شود مانند اسم خاصی است که چندین خانواده برای فرزندانشان قرار داده باشند یا مانند نام فامیلی است که همه افراد خانواده به آن نامیده می شوند .

طرفداران این نظریه به نام اسمیین یا طرفداران اصالت تسمیه نومینالیست شهرت یافته اند و در درس دوم اشاره کردیم که در اواخر قرون وسطی ویلیام اکامی به این نظریه گروید و سپس بارکلی آنرا پذیرفت و در عصر حاضر پوزیتویستها و بعضی از مکتبهای دیگر را باید جزء این دسته به حساب آورد .

نظریه دیگر که قریب به نظریه مزبور می باشد این است که تصور کلی عبارت است از تصور جزئی مبهم به این صورت که بعضی از خصوصیات صورت جزئی و خاص حذف شود به طوری که قابل انطباق بر اشیاء یا اشخاص دیگری گردد مثلا تصوری که از شخص خاصی داریم با حذف بعضی از ویژگیهایش قابل انطباق بر برادر او هم می باشد و با حذف خصوصیات دیگری بر چند فرد دیگر هم قابل تطبیق می شود و بدین ترتیب هر قدر ویژگیهای بیشتری از آن حذف شود کلی تر و قابل انطباق بر افراد بیشتری می گردد تا آنجا که ممکن است شامل حیوانات و حتی نباتات و جمادات هم بشود چنانکه شبحی را که از دور می بینیم در

اثر ابهام زیادی که دارد هم قابل انطباق بر سنگ است و هم بر درخت و هم بر حیوان و هم بر انسان و به همین جهت است که در آغاز رؤیت شک می کنیم که آیا انسان است یا چیز دیگری و هر قدر نزدیکتر شویم و آنرا روشنتر ببینیم دائره احتمالات محدودتر می شود تا سرانجام در شی ء یا شخص خاصی تعین پیدا کند هیوم در باره مفاهیم کلی چنین نظری را داشت چنانکه تصور بسیاری از مردم در باره کلیات همین است .

از سوی دیگر بعضی از فلاسفه باستان مانند افلاطون بر واقعیت مفاهیم کلی تاکید کرده اند و حتی برای آنها نوعی واقعیت عینی و خارج از ظرف زمان و مکان قائل شده اند و ادراک کلیات را از قبیل مشاهده مجردات و مثالهای عقلانی مثل افلاطونی دانسته اند این نظریه به صورتهای گوناگونی تفسیر شده یا نظریات فرعی دیگری از آن اشتقاق یافته است (۱) چنانکه بعضی گفته اند روح انسان قبل از تعلق به بدن در عالم مجردات حقایق عقلی را مشاهده می کرده است و بعد از تعلق گرفتن به بدن آنها را فراموش کرده و با دیدن افراد مادی به یاد حقایق مجرد می افتد و ادراک کلیات همین یادآوری آنها است بعضی دیگر که قائل به قدیم بودن و وجود روح قبل از بدن نیستند ادراکات حسی را وسیله ای برای مستعد شدن نفس نسبت به مشاهده مجردات دانسته اند اما مشاهده ای که از راه چنین استعدادی حاصل می شود مشاهده ای از دور است و ادراک کلیات عبارت است از همین مشاهده حقایق مجرده از دور به خلاف مشاهدات عرفانی که با مقدمات دیگری حاصل می شد و مشاهده ای از

نزدیک است بعضی از فلاسفه اسلامی مانند صدر المتالهین و مرحوم استاد علامه طباطبائی این تفسیر را پذیرفته اند .

ولی معروفترین نظریات در باب مفاهیم کلی اینست که آنها نوع خاصی از مفاهیم ذهنی هستند و با وصف کلیت در مرتبه خاصی از ذهن تحقق می یابند و درک کننده آنها عقل است و بدین ترتیب یکی از اصطلاحات عقل به عنوان نیروی درک کننده مفاهیم ذهنی کلی شکل یافته است این نظریه از ارسطو نقل شده و اکثر فلاسفه اسلامی آنرا پذیرفته اند .

با توجه به اینکه نظریه اول و دوم در واقع به معنای نفی ادراک عقلی است و نقطه اتکائی برای ویران کردن متافیزیک و تنزل دادن آن به حد مباحث لفظی و تحلیلات زبانی به شمار می رود لازم است در این مقام بیشتر درنگ کنیم تا پایه استواری برای مباحث بعدی نهاده شود

تحقیق در باره مفهوم کلی

چنانکه اشاره شد باز گشت سخنان اسمیین نومینالیستها به این است که الفاظ کلی از قبیل مشترک لفظی یا در حکم آن هستند که دلالت بر افراد متعددی می کنند از این روی برای پاسخ قطعی به ایشان لازم است توضیحی در باره مشترک لفظی و مشترک معنوی و فرق بین آنها بدهیم .

مشترک لفظی عبارت است از لفظی که با چند وضع و قرار داد برای چند معنی وضع شده است چنانکه لفظ شیر در زبان فارسی یک بار برای حیوان درنده معروف و بار دیگر برای مایع گوارایی که در درون حیوانات پستاندار بوجود می آید و بار سوم برای شیر آب وضع شده است .

اما مشترک معنوی لفظی است که با یک وضع دلالت بر جهت مشترکی بین امور متعدد می کند

و با یک معنی قابل انطباق بر همه آنها است .

مهمترین فرقها بین مشترک لفظی و مشترک معنوی از این قرار است .

۱- مشترک لفظی نیازمند به وضعهای متعددی است ولی مشترک معنوی نیازی به بیش از یک وضع ندارد .

۲- مشترک معنوی قابل صدق بر بی نهایت افراد و مصادیق است ولی مشترک لفظی فقط بر معانی معدودی که برای آنها وضع شده صدق می کند .

۳- معنای مشترک معنوی معنای واحد عامی است که فهمیدن آن نیاز به هیچ قرینه ای ندارد ولی مشترک لفظی دارای معناهای خاصی است که تعیین هر یک نیاز به قرینه تعیین کننده دارد .

اکنون با توجه به این فرقها به بررسی الفاظی مانند انسان و حیوان و . . .می پردازیم که آیا از هر یک از این الفاظ معنای واحدی را بدون احتیاج به قرینه تعیین کننده می فهمیم یا اینکه هنگام شنیدن آنها چندین معنا به ذهن ما می آید و اگر قرینه تعیین کننده ای نباشد متحیر می مانیم که منظور گوینده کدامیک از آنها است بدون شک محمد و علی و حسن و حسین را بعنوان معانی لفظ انسان تلقی نمی کنیم تا هنگام شنیدن این واژه دچار شک و تردید شویم که منظور از این واژه کدامیک از این معانی است بلکه می دانیم که این واژه معنای واحدی دارد که مشترک بین این افراد و دیگر افراد انسانی است پس مشترک لفظی نیست .

اکنون ببینیم که آیا این گونه الفاظ هیچ محدودیتی را نسبت به مصادیق نشان می دهند یا اینکه قابل صدق بر بی نهایت افراد می باشند بدیهی است که معنای این الفاظ مقتضی هیچ نوع محدودیتی از نظر تعداد

مصادیق نیست بلکه قابل صدق بر افراد نامتناهی است .

و بالاخره ملاحظه می کنیم که هیچیک از این الفاظ دارای وضعهای بی نهایت نیستند و هیچ کس قادر نیست که افراد نامتناهی را در ذهن خود تصور کند و لفظ واحدی را با بی نهایت وضع به آنها اختصاص می دهد و از سوی دیگر می بینیم که خود ما می توانیم یک لفظ را به گونه ای وضع کنیم که قابل انطباق بر بی نهایت افراد باشد پس کلیات نیازی به بی نهایت وضع ندارند .

نتیجه آنکه الفاظ کلی از قبیل مشترکات معنوی هستند نه از قبیل مشترکات لفظی .

ممکن است کسی اعتراض کند که این بیان برای عدم امکان وضعهای متعدد در مشترکات کافی نیست زیرا ممکن است وضع کننده یک مصداق و نه بی نهایت مصداق را در ذهن خود تصور کند و لفظ را برای آن و همه افراد مشابهش وضع نماید .

ولی می دانیم که چنین کسی می بایست معنای همه و فرد و مشابه را تصور کند تا بتواند چنین قراردادی را انجام دهد پس سؤال متوجه خود این الفاظ می شود که چگونه وضع شده اند و چگونه قابل صدق بر بی نهایت مورد هستند و ناچار باید بپذیریم که ذهن ما می تواند مفهومی را تصور کند که در عین وحدت قابل انطباق بر مصادیق نامحدود است و ممکن نیست چنین مفهومی با در نظر گرفتن تک تک مصادیق نامتناهی وضع شده باشد زیرا چنین چیزی برای هیچ انسانی میسر نیست

پاسخ یک شبهه

نومینالیستها برای انکار واقعیت مفاهیم کلی به شبهه ای تمسک کرده اند و آن این است هر مفهومی در هر ذهنی تحقق یابد یک مفهوم مشخص و خاصی است

که با مفاهیمی از همان قبیل که در اذهان دیگر تحقق می یابد مغایرت دارد و حتی یک شخص وقتی بار دیگر همان مفهوم را تصور کند مفهوم دیگری خواهد بود پس چگونه می توان گفت که مفهوم کلی با وصف کلیت و وحدت در ذهن تحقق می یابد .

منشا این شبهه خلط بین حیثیت مفهوم و حیثیت وجود و به دیگر سخن خلط بین احکام منطقی و احکام فلسفی است ما هم شک نداریم که هر مفهومی از آن جهت که وجودی دارد متشخص است و به قول فلاسفه وجود مساوق با تشخص است و هنگامی که بار دیگر تصور شد وجود دیگری خواهد داشت ولی کلیت و وحدت مفهومی آن به لحاظ وجودش نیست بلکه به لحاظ حیثیت مفهومی آن است یعنی همان حیثیت نشانگری آن نسبت به افراد و مصادیق متعدد .

به عبارت دیگر ذهن ما هنگامی که مفهومی را با نظر آلی و مرآتی و نه استقلالی می نگرد و قابلیت انطباق آنرا بر مصادیق متعدد می آزماید صفت کلی را از آن انتزاع می کند به خلاف هنگامی که وجود آنرا در ذهن ملاحظه می کند که امری شخصی است

بررسی نظریات دیگر

و اما کسانی که پنداشته اند مفهوم کلی عبارت است از تصور جزئی مبهم و لفظ کلی برای همان صورت رنگ پریده و گشاد وضع شده است ایشان هم نتوانسته اند حقیقت کلیت را دریابند و بهترین راه برای روشن کردن اشتباه ایشان توجه دادن به مفاهیمی است که یا اصلا مصداق حقیقی در خارج ندارند مانند مفهوم معدوم و محال و یا مصداق مادی و محسوسی ندارند مانند مفهوم خدا و فرشته و روح و یا هم بر مصادیق

مادی قابل انطباق انـد و هم بر مصادیق مجرد ماننـد مفهوم علت و معلول زیرا در باره چنین مفاهیمی نمی توان گفت که همان صورتهای جزئی رنگ پریده هسـتند و همچنین مفاهیمی که بر اشیاء متضاد صدق می کند مانند مفهوم رنگ که هم بر سیاه و هم بر سفید حمل می شود و نمی توان گفت که رنگ سفید آنقدر مبهم شده که به صورت مطلق رنگ درآمده و قابل صدق بر سیاه هم هست یا رنگ سیاه آنقدر ضعیف و کم رنگ شده که قابل صدق بر سفید هم هست .

نظیر این اشـکال بر قول افلاطونیان نیز وارد است زیرا بسیاری از مفاهیم کلی مانند مفهوم معدوم و محال مثال عقلانی ندارد تا گفته شود که ادراک کلیات مشاهده حقایق عقلانی و مجرد آنها است .

بنا بر این قول صـحیح همان قول مورد قبول اکثر فلاسـفه اسلامی و عقل گرایان است که انسان دارای نیروی درک کننده ویژه ای به نـام عقـل است که کار آن ادراک مفاهیم ذهنی کلی ست خواه مفاهیمی که مصـداق حسـی دارنـد و خواه سایر مفاهیم کلی که مصداق حسی ندارند

خلاصه

۱- علوم حضوری محدود هسـتند و خطا ناپذیری آنها به تنهایی برای حل مشـکل شناخت کافی نیست و از این روی باید برای ارزشیابی علوم حصولی کوشش کرد .

۲- تصور عبارت است از پدیده ذهنی ساده ای که شانیت نمایش دادن ما وراء خود را داشته باشد .

۳- تصـدیق در یـک اصـطلاح عبـارت است از قضـیه منطقی که مشـتمل بر موضوع و محمول و حکم به اتحـاد آنها است و به اصطلاح دیگر تنها به خود حکم اطلاق می شود .

۴- قوام قضیه به حکم است و از

دیدگاه منطقی هیچ قضیه ای فاقد حکم نیست .

۵- تصور به دو قسم کلی و جزئی تقسیم می شود و تصورات جزئی به حسی و خیالی و وهمی منقسم می گردند .

۶- اسمیین کلیت را به عنوان صفتی برای مفاهیم انکار کرده اند و الفاظ کلی را از قبیل مشترکات لفظی به حساب آورده اند .

۷- گروه دیگری مفهوم کلی را صورت جزئی مبهم دانسته اند که در اثر ابهام قابل انطباق بر امور متعدد می باشد .

۸- افلاطونیان ادراک کلیات را به عنوان مشاهده حقایق مجرد یا یادآوری آنها تفسیر کرده اند .

۹- ارسطوئیان ادراک کلی را نوع ویژه ای از ادراک ذهنی دانسته اند که به وسیله عقل انجام می گیرد .

۱۰- نظریه اسمیین با تامل در ویژگیهای مفاهیم کلی و الفاظ حاکی از آنها مانند وحدت وضع عدم احتیاج به قرینه معینه و قابلیت انطباق بر مصادیق نامتناهی ابطال می شود .

۱۱- وحدت مفهوم کلی به لحاظ حیثیت مفهومی آن است و با تعدد وجودهای آن در اذهان مختلف یا تکرر آن در ذهن واحد منافاتی ندارد .

۱۲- وجود مفاهیمی مانند محال و معدوم دلیل بطلان نظریه دوم و سوم است و بدین ترتیب نظریه چهارم تعین می یابد.

پی نوشتها:

۱- نظریه پدیدار شناسی ادموند هوسرل را نیز باید از مشتقات این نظریه بحساب آورد.

درس پانزدهم – اقسام مفاهیم کلی

اقسام معقولات

مفاهیم کلی که در علوم عقلی از آنها استفاده می شود به سه دسته تقسیم می گردند مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی مانند مفهوم انسان و مفهوم سفیدی و مفاهیم فلسفی یا معقولات ثانیه فلسفی مانند مفهوم علت و مفهوم معلول و مفاهیم منطقی یا معقولات ثانیه منطقی مانند مفهوم عکس مستوی و مفهوم عکس نقیض .

یادآور می شویم که انواع دیگری از مفاهیم کلی

هستند که در علم اخلاق و علم حقوق مورد استعمال واقع می شوند و بعدا به آنها اشاره می کنیم .

این تقسیم سه گانه که از ابتکارات فلاسفه اسلامی است فوائد فراوانی دارد که در ضمن بحثهای آینده با آنها آشنا خواهیم شد و عدم دقت در بازشناسی و تمییز آنها از یکدیگر موجب خلطها و مشکلات زیادی در بحثهای فلسفی می شود و بسیاری از لغزشهای فلاسفه غربی در اثر خلط بین این مفاهیم حاصل شده که نمونه آنها را در سخنان هگل و کانت می توان یافت (۱) . از این روی لازم است توضیحی پیرامون آنها بدهیم .

مفهوم کلی یا قابل حمل بر امور عینی است و به اصطلاح اتصاف آن خارجی است مانند مفهوم انسان که بر حسن و حسین و ... حمل می گردد و گفته می شود حسن انسان است و یا قابل حمل بر امور عینی نیست و تنها بر مفاهیم و صورتهای ذهنی حمل می گردد و به اصطلاح اتصاف آن ذهنی است مانند مفهوم کلی و جزئی به اصطلاح منطقی که اولی صفت برای مفهوم انسان و دومی صفت برای صورت ذهنی حسن واقع می شود دسته دوم را که تنها حمل بر امور ذهنی می شود مفاهیم منطقی یا معقولات ثانیه منطقی می نامند .

اما مفاهیمی که حمل بر اشیاء خارجی می شوند بر دو دسته تقسیم می گردند یک دسته مفاهیمی که ذهن بطور خودکار از موارد خاص انتزاع می کند یعنی همینکه یک یا چند ادراک شخصی به وسیله حواس ظاهری یا شهود باطنی حاصل شد فورا عقل مفهوم کلی آنرا به دست می آورد مانند مفهوم کلی سفیدی که بعد از دیدن یک یا چند شی ء سفید

رنگ انتزاع می شود یا مفهوم کلی ترس که بعد از پیدایش یک یا چند بار احساس خاص بدست می آید چنین مفاهیمی را مفاهیمی ماهوی یا معقولات اولی می نامند .

دسته دیگر مفاهیمی هستند که انتزاع آنها نیازمند به کندوکاو ذهنی و مقایسه اشیاء با یکدیگر می باشد مانند مفهوم علت و معلول که بعد از مقایسه دو چیزی که وجود یکی از آنها متوقف بر وجود دیگری است و با توجه به این رابطه انتزاع می شود مثلا- هنگامی که آتش را با حرارت ناشی از آن مقایسه می کنیم و توقف حرارت را بر آتش مورد توجه قرار می دهیم عقل مفهوم علت را از آتش و مفهوم معلول را از حرارت انتزاع می کند و اگر چنین ملاحظات و مقایساتی در کار نباشد هرگز اینگونه مفاهیم به دست نمی آیند چنانکه اگر هزاران بار آتش دیده شود و همچنین هزاران بار حرارت احساس شود ولی بین آنها مقایسه ای انجام نگیرد و پیدایش یکی از دیگری مورد توجه واقع نشود هرگز مفهوم علت و معلول به دست نمی آید اینگونه مفاهیم را مفاهیم فلسفی یا معقولات ثانیه فلسفی می نامند و اصطلاحا می گویند:

معقولات اولی هم عروضشان خارجی است و هم اتصافشان .

معقولات ثانیه فلسفی عروضشان ذهنی ولی اتصافشان خارجی است .

معقولات ثانیه منطقی هم عروضشان ذهنی است و هم اتصافشان .

درباره این تعاریف و کاربرد واژه عروض ذهنی و عروض خارجی و همچنین درباره نامیدن مفاهیم فلسفی به معقولات ثانیه جای مناقشاتی هست ولی ما آنها را فقط به عنوان اصطلاح تلقی می کنیم و بصورتی که گفته شد توجیه می نماییم

ویژگی هر یک از اقسام معقولات

۱- ویژگی مفاهیم منطقی این است که فقط بر مفاهیم و صورتهای ذهنی

حمل می گردند و از این روی با اندک توجهی کاملا باز شناخته می شوند همه مفاهیم اصلی علم منطق از این دسته هستند .

۲- ویژگی مفاهیم ماهوی این است که از ماهیت اشیاء حکایت می کنند و حدود وجودی آنها را مشخص می سازند و به منزله قالبهای خالی برای موجودات هستند و از این روی می توان آنها را به قالبهای مفهومی تعریف کرد این مفاهیم در علوم مختلف حقیقی کاربرد دارند .

۳- ویژگی مفاهیم فلسفی این است که بدون مقایسات و تحلیلهای عقلی به دست نمی آیند و هنگامی که بر موجودات حمل می گردند از انحاء وجود آنها نه حدود ماهوی آنها حکایت می کنند مثلا مفهوم علت که بر آتش اطلاق می گردد هیچگاه ماهیت خاص آنرا مشخص نمی سازد بلکه از نحوه رابطه آن با حرارت که رابطه تاثیر است حکایت می کند رابطه ای که بین اشیاء دیگر هم وجود دارد گاهی از این ویژگی به این صورت تعبیر می شود که مفاهیم فلسفی ما بازاء عینی ندارند یا عروضشان ذهنی است هر چند این تعبیرات قابل مناقشه و محتاج به توجیه و تاویل هستند همه مفاهیم فلسفی خالص از این دسته اند .

۴- ویژگی دیگر مفاهیم فلسفی این است که در ازاء آنها مفاهیم و تصورات جزئی وجود ندارد مثلا چنین نیست که ذهن ما یک صورت جزئی از علیت داشته باشد و یک مفهوم کلی و همچنین مفهوم معلول و دیگر مفاهیم فلسفی بنا بر این هر مفهوم کلی که در ازاء آن یک تصور حسی یا خیالی یا وهمی وجود داشت به طوری که فرق بین آنها فقط در کلیت و جزئیت بود از مفاهیم ماهوی خواهد بود نه از مفاهیم

فلسفی ولی باید توجه داشت که عکس این ویژگی در مفاهیم ماهوی بطور کلی صادق نیست یعنی چنین نیست که در ازاء هر مفهوم ماهوی یک صورت حسی یا خیالی یا وهمی وجود داشته باشد مثلا مفهوم نفس یک مفهوم نوعی و ماهوی محسوب می شود ولی صورت ذهنی جزئی ندارد و فقط مصداق آنرا می توان با علم حضوری مشاهده کرد

مفاهیم اعتباری

واژه اعتباری که در سخنان فلاسفه فراوان به چشم می خورد به چند معنی استعمال می شود و در واقع از مشترکات لفظی است که باید به فرق بین معانی آن دقیقا توجه کرد تا خلط و اشتباهی روی ندهد و مغالطه ای پیش نیاید .

طبق یک اصطلاح همه معقولات ثانیه خواه منطقی باشند و خواه فلسفی اعتباری نامیده می شوند و حتی مفهوم وجود از مفاهیم اعتباری بشمار می رود این اصطلاح در کلمات شیخ اشراق زیاد به کار رفته و در کتب مختلف وی درباره اعتبارات عقلی به همین معنی بحث شده است .

در اصطلاح دیگری عنوان اعتباری به مفاهیم حقوقی و اخلاقی اختصاص می یابد مفاهیمی که در اصطلاح متاخرین مفاهیم ارزشی نامیده می شوند چنانکه در اصطلاح سومی تنها مفاهیمی که به هیچ وجه مصداق خارجی و ذهنی ندارند و به کمک قوه خیال ساخته می شوند اعتباریات نامیده می گردند مانند مفهوم غول این مفاهیم را وهمیات نیز می نامند همچنین اعتبار اصطلاح دیگری در مقابل اصالت دارد که در بحث اصالت وجود یا ماهیت به کار می رود و در جای خودش توضیح داده خواهد شد .

آنچه مناسب است توضیحی پیرامون آن داده شود اعتباری به معنای ارزشی است البته تفصیل مطلب را باید در فلسفه اخلاق و فلسفه حقوق جستجو کرد

و ما در اینجا به مناسبت توضیح مختصری خواهیم داد

مفاهیم اخلاقی و حقوقی

هر عبارت اخلاقی یا حقوقی را که در نظر بگیریم خواهیم دید که مشتمل بر مفاهیمی از قبیل باید و نباید واجب و ممنوع و مانند آنها است که می تواند محمول قضیه ای را تشکیل دهد همچنین مفاهیم دیگری مانند عدل و ظلم و امانت و خیانت در آنها به کار می رود که می تواند در طرف موضوع قضیه قرار گیرد .

وقتی این مفاهیم را ملاحظه می کنیم می بینیم از قبیل مفاهیم ماهوی نیستند و به اصطلاح ما به ازاء عینی ندارند و از این روی به یک معنی اعتباری نامیده می شوند مثلا مفهوم دزد و غاصب هر چند صفت برای انسانی واقع می شود ولی نه از آن جهت که دارای ماهیت انسانی است بلکه از آن جهت که مال کسی را ربوده است و هنگامی که مفهوم مال را در نظر می گیریم می بینیم هر چند بر طلا ـ و نقره اطلاق می شود ولی نه از آن جهت که فلزهای خاصی هستند بلکه از آن جهت که مورد رغبت انسان قرار می گیرند و می توانند وسیله ای برای رفع نیازمندیهای او باشند از سوی دیگر اضافه مال به انسان نشانه مفهوم دیگری بنام مالکیت است که آن هم ما به ازاء خارجی ندارد یعنی با اعتبار کردن عنوان مالک برای انسان و عنوان مملوک برای طلا نه تغییری در ذات انسان پدید می آید و نه در ذات طلا .

نتیجه آنکه اینگونه عبارات دارای ویژگیهای خاصی هستند که از نقطه نظرهای مختلفی باید در باره آنها بحث شود یکی از نقطه نظر لفظی و ادبی یعنی اینگونه الفاظ از آغاز برای چه معنایی

وضع شـده انـد و چه تحولاتی در معانی آنها رخ داده تا به صورت فعلی در آمده اند و آیا اسـتعمال آنها در این معانی حقیقی است یـا مجـازی و همچنین بحث در بـاره عبـارات انشـائی و اخباری و اینکه مفاد انشاء چیست و آیا عبارات اخلاقی و حقوقی دلالـت بر انشـاء می کننـد یـا اخبـار اینگونه بحثهـا مربوط به شـاخه هایی از زبان شناسـی و ادبیات است و علماء اصول فقه نیز بسیاری از آنها را مورد پژوهش و تحقیق قرار داده اند .

جهت دیگر بحث در این مفـاهیم مربوط به کیفیت ادراک این مفـاهیم و مکانیسم انتقال ذهن از مفهومی به مفهوم دیگر اسـت که باید در روانشناسی ذهن مورد بررسی قرار گیرد .

و بالاخره جهت دیگر بحث در باره آنها مربوط به ارتباط این مفاهیم با واقعیات عینی است که آیا این مفاهیم از ابداعات ذهن است و هیـچ رابطه ای با واقعیتهای خارجی نـدارد و مثلا بایـد و نبایـد و سایر مفاهیم ارزشـی نوع کاملا مسـتقلی از دیگر انواع مفـاهیم است که نیروی ذهنی ویژه ای آنهـا را می سازد یا اینکه فقط حکایت از میلها و رغبتهای فردی یا اجتماعی می کنـد یا اینکه این مفـاهیم هم پیونـدهایی بـا واقعیتهـای عینی دارنـد و به نحوی از آنها انتزاع می شونـد و آیا قضایای اخلاقی و حقوقی قضایای اخباری و قابل صدق و کذب و صحت و خطا هستند یا اینکه از قبیل عبارات انشائی می باشند و درستی و نادرستی در بـاره آنهـا معنی نـدارد و در صورتی که صـدق و کـذبی در بـاره آنهـا تصور شود ملاک صـدق و کـذب آنها چیست و با چه معیاری باید حقیقت و خطای آنها

را تشخیص داد و این بخش از مباحث است که با ناخت شناسی ارتباط پیدا می کند و جا دارد که در این شاخه از فلسفه درباره آنها گفتگو شود .

ما در اینجا توضیح مختصری درباره مفاهیم ساده و تصوری اخلاق و حقوق می دهیم و در آخرین قسمت از مباحث شناخت شناسی به ارزشیابی قضایای ارزشی خواهیم پرداخت و ضمنا اشاره ای به فرق بین قضایای اخلاقی و قضایای حقوقی خواهیم کرد

۱۸۰ باید و نباید

۱۸۰ واژه های باید و نباید که در مورد امر و نهی به کار می روند در بعضی از زبانها نقش معنای حرفی را ایفاء می کنند مانند لام امر و لا نهی در زبان عربی و در همه زبانها تا آنجا که ما اطلاع داریم جایگزین هیئت و صیغه امر و نهی می شوند چنانکه عبارت باید بگویی جانشین بگوی و عبارت نباید بگویی جانشین نگوی می شود ولی گاهی هم به صورت مفهوم مستقل و به معنای واجب و ممنوع بکار می روند چنانکه به جای عبارت انشائی بگوی جمله اخباری واجب است بگویی یا گفتن تو واجب است بکار می رود .

این تفننات کمابیش در زبانهای مختلف وجود دارد و نمی توان آنها را کلیدی برای حل مسائل فلسفی تلقی کرد و مثلا نمی توان ویژگی عبارتهای حقوقی و قضائی را انشائی بودن آنها قرار داد زیرا چنانکه ملاحظه شد می توان به جای عبارتهای انشائی جمله های خبری را به کار گرفت .

واژه باید چه به صورت معنای حرفی به کار رود و چه به صورت معنای اسمی و مستقل و نیز واژه های جانشینی آن مانند واجب و لازم گاهی در قضایایی بکار می رود که به هیچ وجه جنبه ارزشی ندارند چنانکه معلم در آزمایشگاه

به دانش آموز می گوید باید کلر و سدیم را با هم ترکیب کنی تا نمک طعام به دست بیاید یا پزشک به بیمار می گوید باید از این دارو استفاده کنی تا بهبود یابی بدون شک مفاد چنین عباراتی جز بیان رابطه فعل و انفعالات و تاثیر و تاثر بین ترکیب دو عنصر با پدید آمدن یک ماده شیمیایی یا بین استعمال دارو و حصول بهبودی نیست و به اصطلاح فلسفی واژه باید در این موارد مبین ضرورت بالقیاس بین سبب و مسبب و علت و معلول است یعنی تا کار مخصوصی علت تحقق نیابد نتیجه آن معلول تحقق نخواهد یافت .

اما هنگامی که این واژه ها در عبارات اخلاقی و حقوقی به کار می روند جنبه ارزشی پیدا می کنند و در این جا است که نظریات مختلفی پیرامون آنها مطرح می شود از جمله آنکه مفاد چنین عباراتی بیان رغبت و مطلوبیت کاری برای فرد یا جامعه است و اگر به صورت جمله خبری هم بیان شود حکایت از چیزی جز همین مطلوبیت ندارد .

ولی نظر صحیح این است که چنین عباراتی مستقیما دلالت بر مطلوبیت ندارد بلکه ارزش و مطلوبیت کار با دلالت التزامی فهمیده می شود و مفاد اصلی آنها همان بیان رابطه علیت است علیتی که بین کار و هدف اخلاق یا حقوق وجود دارد مثلا هنگامی که یک حقوقدان می گوید باید مجرم را مجازات کرد هر چند نامی از هدف این کار نمی برد ولی در واقع می خواهد رابطه بین مجازات و هدف یا یکی از اهداف حقوق یعنی امنیت اجتماعی را بیان کند .

همچنین هنگامی که یک مربی اخلاقی می گوید امانت را باید به صاحبش رد

کرد در حقیقت می خواهد رابطه این کار را با هدف اخلاق مانند کمال نهائی انسان یا سعادت ابدی بیان کند و به همین جهت است که اگر از حقوقدان بپرسیم چرا باید مجرم را مجازات کرد پاسخ خواهد داد زیرا اگر مجرم به مجازات نرسد جامعه دچار هرج و مرج می شود و نیز اگر از مربی اخلاقی بپرسیم چرا باید امانت را به صاحبش رد کرد جوابی متناسب با معیارهایی که در فلسفه اخلاق پذیرفته است خواهد داد .

بنا بر این مفهوم باید و واجب اخلاقی و حقوقی هم در واقع از قبیل معقولات ثانیه فلسفی است و اگر احیانا معانی دیگری در آنها تضمین شود یا به صورت دیگری از آنها اراده گردد نوعی مجاز یا استعاره خواهد بود

موضوعات اخلاقی و حقوقی

چنانکه اشاره شد دسته دیگری از مفاهیم در قضایای اخلاقی و حقوقی به کار می روند که موضوعات این قضایا را تشکیل می دهند مانند عدل و ظلم و مالکیت و زوجیت در پیرامون این مفاهیم نیز بحثهایی از نظر لغت شناسی و ریشه یابی واژه ها و تحولات معانی حقیقی و مجازی صورت گرفته که مربوط به ادبیات و زبان شناسی است و اجمالا می توان گفت که غالب آنها از مفاهیم ماهوی و فلسفی به عاریت گرفته شده و به مقتضای نیازهای عملی انسان در زمینه های فردی و اجتماعی در معانی قراردادی به کار رفته است مثلا- با توجه به لزوم کنترل غرایز و خواستها و رعایت محدودیتهایی در رفتار بطور کلی حدودی در نظر گرفته شده و خروج از آنها به نام ظلم و طغیان و نقطه مقابل آن به نام عدل و قسط نامگذاری گردیده چنانکه با

توجه به لزوم محدود شدن تصرفات انسان در دایره اموالی که از مجرای خاصی به چنگ آورده تسلطی اعتباری و قراردادی بر پاره ای از اموال لحاظ و مالکیت نامیده شده است .

اما آنچه از نقطه نظر شناخت شناسی قابل بررسی است این است که آیا این مفاهیم فقط بر اساس خواستهای فردی یا گروهی قرار داده شده و هیچ رابطه ای با حقایق عینی و مستقل از تمایلات افراد یا گروههای اجتماعی ندارد و در نتیجه قابل هیچگونه تحلیل عقلانی هم نیست یا اینکه می توان برای آنها پایگاهی در میان حقایق عینی و واقعیتهای خارجی جستجو کرد و آنها را بر اساس روابط علی و معلولی تحلیل و تبیین نمود .

در این زمینه نیز نظر صحیح این است که این مفاهیم هر چند قراردادی و به معنای خاصی اعتباری هستند ولی چنین نیست که به کلی بی ارتباط با حقایق خارجی و بیرون از حوزه قانون علیت باشند بلکه اعتبار آنها بر اساس نیازهایی است که انسان برای رسیدن به سعادت و کمال خودش تشخیص می دهد تشخیصی که مانند موارد دیگر گاهی صحیح و مطابق با واقع است و زمانی هم خطا و مخالف با واقع چنانکه ممکن است کسانی صرفا برای جلب منافع شخصی خودشان چنین قرار دادهایی را بکنند و حتی به زور بر جامعه ای هم تحمیل نمایند ولی به هر حال نمی توان آنها را گزاف و بدون ملاک به حساب آورد و به همین جهت است که می توان درباره آنها به بحث و کنکاش نشست و پاره ای از نظریات یا قرار دادها را تایید و پاره ای دیگر را رد کرد و برای هر کدام دلیل و

برهانی آورد و اگر این قرار دادها صرفا نمایشگر تمایلات شخصی و به منزله سلیقه های فردی در انتخاب رنگ لباس می بود هرگز سزاوار ستایش یا نکوهشی نمی بود و تایید یا محکوم کردن آنها معنایی جز اظهار موافقت یا مخالفت در سلیقه نمی داشت .

حاصل آنکه اعتبار این مفاهیم گر چه در گرو جعل و قرار داد است ولی به عنوان سمبولی برای روابط عینی و حقیقی میان افعال انسانی و نتایج مترتب بر آنها در نظر گرفته می شوند روابطی که می بایست کشف شود و در رفتار انسان مورد توجه قرار گیرد و در حقیقت آن روابط تکوینی و مصالح حقیقی پشتوانه این مفاهیم تشریعی و قراردادی است

خلاصه

۱- مفاهیم کلی مورد استعمال در علوم عقلی به سه دسته تقسیم می شوند مفاهیم ماهوی مفاهیم فلسفی مفاهیم منطقی .

۲- مفاهیم ماهوی معقولات اولی مفاهیمی هستند که ذهن انسان بطور خود کار و بدون نیاز به مقایسات و تعملات آنها را از موارد جزئی انتزاع می کند مانند مفهوم انسان و مفهوم سفیدی .

۳- مفاهیم فلسفی معقولات ثانیه فلسفی مفاهیمی هستند که انتزاع آنها نیاز به کند و کاو و مقایسه دارد مانند مفهوم علت و معلول که از مقایسه مصادیق آنها و رابطه خاص آنها با یکدیگر انتزاع می شوند .

۴- مفاهیم منطقی معقولات ثانیه منطقی مفاهیمی هستند که از ملاحظه مفاهیم دیگر و در نظر گرفتن ویژگیهای آنها انتزاع می شوند چنانکه وقتی مفهوم انسان را مثلا در نظر می گیریم و می بینیم که قابل انطباق بر مصادیق بی شمار است مفهوم کلی را از این مفهوم انتزاع می کنیم و به همین جهت این مفاهیم فقط صفت برای مفاهیم دیگر واقع می شوند و

به اصطلاح هم عروض و هم اتصافشان ذهنی است .

۵- واژه اعتباری دارای اصطلاحات متعددی است و هنگام کاربرد آن باید دقت کافی به عمل آورد تا خلط و اشتباهی پیش نیاید و یکی از آنها مفاهیم اخلاقی و حقوقی است که گاهی مفاهیم ارزشی هم نامیده می شوند .

۶- باید و نباید و واژه های جانشین آنها مانند واجب و ممنوع به لحاظ اینکه التزاما دلالت بر مطلوبیت متعلقشان دارند ارزشی نامیده می شوند نه اینکه با سه دسته مذکور مباینت کلی داشته باشند و حتی با نیروی درک کننده دیگری درک شوند بلکه در اصل از قبیل معقولات ثانیه فلسفی و مبین ضرورت بالقیاس هستند .

۷- مفاهیمی که موضوعات قضایای اخلاقی و حقوقی را تشکیل می دهند معمولا از مفاهیم ماهوی و فلسفی به عاریت گرفته می شوند و هر چند تابع وضع و قرار داد هستند ولی به عنوان سمبولی برای امور حقیقی و غیر قراردادی لحاظ می گردند و روابط حقیقی بین افعال انسانها و نتایج آنها و به دیگر سخن مصالح و مفاسد اعمال پشتوانه عینی و حقیقی این مفاهیم را تشکیل می دهند

پی نوشتها:

۱- ر. ک: ایدئولوژی تطبیقی درس دهم و یازدهم و پاسداری از سنگرهای ایدئولوژیک مقاله دیالیکتیک.

درس شانزدهم – حس گرایی

گرایش پوزیتویسم

در درسهای گذشته انواع تصورات را به اختصار ذکر کردیم و ضمنا با پاره ای از اختلاف نظرها در باره آنها آشنا شدیم اینک به توضیح بیشتری پیرامون بعضی از اقوال که در محافل غربی شهرت چشمگیری یافته است می پردازیم .

دانستیم که بسیاری از اندیشمندان غربی اساسا وجود تصورات کلی را انکار کرده اند و طبعا نیروی درک کننده ویژه ای برای آنها بنام عقل را نیز نمی پذیرند در عصر حاضر

پوزیتویستها همین مشرب را اتخاذ کرده اند بلکه پا را فراتر نهاده ادراک حقیقی را منحصر در ادراک حسی دانسته اند ادراکی که در اثر تماس انـدامهای حسـی با پدیده های مادی حاصل می شود و پس از قطع ارتباط با خارج به صورت ضـعیفتری باقی می ماند .

ایشان معتقدنـد که انسان برای مـدرکاتی که شبیه یکدیگرند سـمبولهای لفظی می سازد و هنگام سـخن گفتن یا فکر کردن به جای اینکه همه موارد همگون را به خاطر بیاورد یا بازگو کند همان سـمبولهای لفظی را مورد اسـتفاده قرار می دهد و در واقع فکر کردن نـوعی سـخن گفتن ذهنی است پس آنچه را فلاسـفه تصـور کلی و مفهـوم عقلی می نامنـد به نظر ایشـان چیزی جز همان الفاظ ذهنی نیست و در صورتی که این الفاظ مسـتقیما نشانگر مـدرکات حسـی باشـند و بتوان مصادیق آنها را به وسـیله انـدامهای حسـی درک کرد و به دیگران ارائه داد آنهـا را الفـاظی بـا معنی و تحققی می شـمارند و در غیر این صورت آنها را الفاظی پوچ و بی معنی قلمداد می کنند و در حقیقت در میان سه دسـته از معقولات تنها بخشی از مفاهیم ماهوی را می پذیرند آن هم به عنوان الفـاظ ذهنی که معـانی آنهـا همـان مصـادیق جزئی محسوس می باشـند و امـا معقولاـت ثـانیه و بویژه مفـاهیم متـافیزیکی را حتی به عنوان الفـاظ ذهنی بـا معنی هم قبول ندارنـد و بر این اسـاس مسائـل متـافیزیکی را مسائل غیر علمی بلکه مطلقا فاقد معنی می شمارند .

از سوی دیگر تجربه را منحصر به تجربه حسی می کنند و به تجارب درونی که از قبیل علوم حضوری هستند وقعی نمی نهند و دست کم آنها را اموری غیر علمی قلمداد

می کنند زیرا به نظر ایشان واژه علمی تنها شایسته اموری است که قابل اثبات حسی برای دیگران باشد .

بدین ترتیب کسانی که گرایش پوزیتویستی دارند بحث از غرایز و انگیزه ها و دیگر امور روانی را که تنها با تجربه درونی می توان دریـافت بحثهایی غیر علمی می پندارنـد و فقط رفتارهای خارجی را به عنوان موضوعات روانشـناختی قابل بررسـی علمی می دانند و در نتیجه روانشناسی را از محتوای اصلی خودش تهی می سازند .

طبق این گرایش که می توان آن را حس گرایی یا اصالت حس افراطی نامیـد جای بحث و پژوهش علمی و یقین آور پیرامون مسائـل مـاوراء طبیعت بـاقی نمی مانـد و همه مسائـل فلسـفی پوچ و بی ارزش تلقی می گردد و شایـد فلسـفه هرگز بـا دشـمنی سرسخت تر از صاحبان این گرایش مواجه نشده باشد و از این روی بجا است که آنرا بیشتر مورد بررسی قرار دهیم

نقد پوزیتویسم

گرایش پوزیتویستی که حقا بایـد آنرا منحطترین گرایش فکری بشـر در طول تاریـخ دانست دارای اشـکالات فراوانی است که ذیلا به مهمترین آنها اشاره می شود .

۱- بـا این گرایش محکمترین پایه های شـناخت یعنی شـناخت حضوری و بـدیهیات عقلی از دست می رود و با از دست دادن آنها نمی توان هیچگونه تبیین معقولی برای صـحت شناخت و مطابقت آن با واقع ارائه داد چنانکه توضیح آن خواهد آمد و از این روی پوزیتویسـتها کوشـیده اند که شناخت حقیقی را به صورت دیگری تعریف کنند یعنی حقیقت را عبارت دانسته اند از شناختی که مورد قبول دیگران واقع شود و بتوان آن را با تجربه حسـی اثبات کرد و ناگفته پیدا است که جعل اصطلاح مشکل ارزش شناخت را حل نمی کند و موافقت و قبول کسانی که توجه به این مشکل ندارند

نمی تواند ارزش و اعتباری را بیافریند .

۲- پوزیتویستها نقطه اتکاء خود را بر ادراک حسی قرار داده اند که لرزانترین و بی اعتبارترین نقطه ها در شناخت است و شناخت حسی بیش از هر شناختی در معرض خطا می باشد و با توجه به اینکه شناخت حسی هم در واقع در درون انسان تحقق می یابد راه را برای اثبات منطقی جهان خارج بر خودشان مسدود ساخته اند و نمی توانند هیچگونه پاسخ صحیحی به شبهات ایدآلیستی بدهند .

۳- اشکالاتی که بر نظریه اسمیین وارد کردیم عینا بر ایشان هم وارد است .

۴- ادعای اینکه مفاهیم متافیزیکی پوچ و فاقد محتوی هستند ادعایی گزاف و واضح البطلان است زیرا اگر الفاظی که دلالت بر این مفاهیم دارند به کلی فاقد معنی بودند فرقی با الفاظ مهمل نمی داشتند و نفی و اثبات آنها یکسان می بود در صورتی که مثلا آتش را علت حرارت دانستن هیچگاه با عکس آن یکسان نیست و حتی کسی که اصل علیت را انکار می کند منکر قضیه ای است که مفهوم آن را درک کرده است .

۵- بر اساس گرایش پوزیتویستی جایی برای هیچ قانون علمی به عنوان یک قضیه کلی و قطعی و ضروری باقی نمی ماند زیرا این ویژگیها به هیچ وجه قابل اثبات حسی نیست و در هر موردی که تجربه حسی انجام گرفت تنها می توان همان مورد را پذیرفت صرف نظر از اشکالی که در خطاپذیری ادراکات حسی وجود دارد و به همه موارد سرایت می کند و در جایی که تجربه حسی انجام نگیرد باید سکوت کرد و مطلقا از نفی و اثبات خودداری نمود .

۶- مهمترین بن بستی که پوزیتویستها در آن گرفتار می شوند مسائل ریاضی است که

به وسیله مفاهیم عقلی حل و تبیین می گردد یعنی همان مفاهیمی که به نظر ایشان فاقد معنی است و از سوی دیگر بی معنی دانستن قضایای ریاضی یا غیر علمی شمردن آنها چنان رسوا کننده است که هیچ اندیشمندی جرات به زبان آوردن آن را نمی کند از این روی گروهی از پوزیتویستهای جدید ناچار شده اند که نوعی شناخت ذهنی را برای مفاهیم منطقی بپذیرند و کوشیده اند که مفاهیم ریاضی را هم به آنها ملحق سازند و این یکی از نمونه های خلط بین مفاهیم منطقی و دیگر مفاهیم است و برای ابطال آن همین بس که مفاهیم ریاضی قابل انطباق بر مصادیق خارجی هستند و به اصطلاح اتصافشان خارجی است در حالی که ویژگی مفاهیم منطقی این است که جز بر مفاهیم ذهنی دیگر قابل انطباق نیستند

اصالت حس یا عقل

از پوزیتویسم که بگذریم انواع دیگری از حس گرایی در میان اندیشمندان غربی وجود دارد که معتدلتر و کم اشکالتر از آن است و غالبا وجود ادراک عقلی را می پذیرند ولی در مقام مقایسه آن با ادراکات حسی نوعی اصالت برای ادراکات حسی قائل می شوند و در مقابل آنان گروههای دیگری هستند که اصالت را از آن ادراکات عقلی می دانند .

مطالبی که می توان آنها را تحت عنوان اصالت حس یا عقل مطرح کرد به دو بخش منقسم می شود یک دسته مطالبی که مربوط به ارزشیابی شناختهای حسی و عقلانی و ترجیح یکی از آنها بر دیگری است و می بایست در مبحث ارزش شناخت مورد بررسی قرار گیرد و دیگری مطالبی که مربوط به وابستگی یا استقلال آنها از یکدیگر است یعنی آیا هر یک از حس و عقل ادراکی جداگانه و

مستقل از دیگری دارد یا ادراک عقل تابع و وابسته به ادراک حس است دسته دوم نیز دارای دو بخش فرعی است یکی مربوط به تصورات است و دیگری مربوط به تصدیقات .

نخستین مبحثی که در اینجا مطرح می کنیم اصالت حس یا عقل در تصورات است و منظور این است که بعد از پذیرفتن نوع ویژه ای از مفاهیم به نام کلیات و پذیرفتن نیروی درک کننده خاصی برای آنها به نام عقل این سؤال مطرح می شود که آیا کار عقل تنها تغییر شکل دادن و تجرید و تعمیم ادراکات حسی است یا اینکه خودش ادراک مستقلی دارد و حد اکثر ادراک حسی می تواند در پاره ای از موارد شرط تحقق ادراک عقلی را فراهم کند .

قائلین به اصالت حس معتقدند که عقل کاری جز تجرید و تعمیم و تغییر شکل دادن ادراکات حسی ندارند و به دیگر سخن هیچ ادراک عقلی نیست که مسبوق به ادراک حسی و تابع آن نباشد و در مقابل ایشان عقل گرایان غربی معتقدند که عقل دارای ادراکات مستقلی است که لازمه وجود آن و به تعبیر دیگر فطری آن است و برای درک آنها هیچ نیازی به هیچ ادراک قبلی ندارد اما نظر صحیح این است که ادراکات تصوری عقل که همان مفاهیم کلی می باشد همیشه مسبوق به ادراک جزئی و شخصی دیگری است که گاهی آن ادراک جزئی تصور ناشی از حس است و گاهی علم حضوری که اساسا از قبیل تصورات نیست ولی بهر حال کار عقل منحصر به تغییر شکل دادن ادراکات حسی نیست .

مبحث دوم اصالت حس یا عقل در تصدیقات است که باید آنرا مبحث مستقلی به شمار آورد و نمی توان

آن را تابع مسئله قبلی تلقی کرد زیرا محور بحث در این مسئله آن است که پس از حصول مفاهیم ساده عقلی خواه تابع حس فرض شود و خواه مستقل از آن آیا حکم به اتحاد موضوع و محمول در قضیه حملیه و به تلازم یا تعاند مقدم و تالی در قضیه شرطیه همیشه منوط به تجربه حسی است یا اینکه عقل می تواند پس از به دست آوردن مفاهیم تصوری لازم خودش مستقلا حکم مربوط را صادر نماید بدون اینکه نیازی به کمک گرفتن از تجارب حسی داشته باشد پس چنین نیست که هر کس در مسئله تصورات قائل به اصالت حس شد ناچار باید در تصدیقات هم ملتزم به اصالت حس شود بلکه ممکن است کسی در آنجا قائل به اصالت حس بشود ولی در این مبحث قائل به اصالت عقل گردد .

قائلین به اصالت حس در تصدیقات که معمولا به نام تجربیین آمپریستها نامیده می شوند معتقدند که عقل بدون کمک گرفتن از تجارب حسی نمی تواند هیچ حکمی را صادر کند ولی قائلین به اصالت عقل در تصدیقات برآنند که عقل مدرکات تصدیقی خاصی دارد که آنها را مستقلا و بدون نیاز به تجربه حسی درک می کند .

عقل گرایان غربی معمولا این ادراکات را فطری عقل می دانند و معتقدند که عقل به گونه ای آفریده شده که این قضایا را خود به خود درک می کند ولی نظر صحیح این است که تصدیقات استقلالی عقل یا از علوم حضوری مایه می گیرد و یا در اثر تحلیل مفاهیم تصوری و سنجیدن رابطه آنها با یکدیگر حاصل می شود و تنها در صورتی می توان همه تصدیقات عقلی را نیازمند به تجربه دانست که مفهوم تجربه

را توسعه دهیم به گونه ای که شامل علوم حضوری و شهودهای باطنی و تجارب روانی هم بشود ولی به هر حال چنین نیست که همیشه تصدیق عقلی نیازمند به تجربه حسی و در گرو بکار گرفتن اندامهای حسی باشد .

حاصل آن است که هیچکدام از نظریات حس گرایان و عقل گرایان چه در مسئله تصورات و چه در مسئله تصدیقات بطور دربست صحیح نیست و نظر صحیح در هر باب اصالت عقل به معنای خاصی است اما در باب تصورات به این معنی که مفاهیم عقلی همان تصورات حسی تغییر شکل یافته نیست و اما در باب تصدیقات به این معنی که عقل برای احکام ویژه خودش نیازی به تجربه حسی ندارد

خلاصه

۱- پوزیتویستها منکر ادراک عقلی و مفاهیم کلی هستند و شناخت واقعی را همان ناخت حسی می دانند .

۲- ایشان معتقدند که آنچه به نام مفاهیم کلی نامیده می شود در واقع الفاظی است ذهنی که به عنوان سمبولهایی برای مصادیق همگون وضع شده است .

۳- ایشان معقولات ثانیه را الفاظی پوچ و بی معنی قلمداد می کنند و مسائل متافیزیکی را غیر علمی می دانند زیرا قابل اثبات با تجربه حسی نیستند .

۴- نخستین اشکال بر ایشان این است که با نادیده گرفتن علوم حضوری و بدیهیات عقلی راهی برای اثبات ارزش شناخت نخواهند داشت .

۵- با توجه به درونی بودن ادراکات حسی اساسا راهی برای اثبات جهان خارج ندارند و نمی توانند پاسخ قاطعی به شبهات ایدآلیستی بدهند .

۶- اشکالات وارده بر اسمیین عینا بر ایشان هم وارد است .

۷- پوچ پنداشتن مفاهیم متافیزیکی ادعایی گزاف و واضح البطلان است .

۸- بر اساس گرایش پوزیتویستی جایی برای هیچ قانون

علمی قطعی و ضروری باقی نمی ماند .

۹- پوزیتویستها می بایستی مفاهیم ریاضی را هم پوچ تلقی کنند در حالی که جرات چنین اظهاری را ندارند و از این روی بعضی از ایشان ناچار شده اند که آنها را به مفاهیم منطقی ملحق سازند .

۱۰- اصالت حس یا عقل به دو معنی به کار می رود اول ترجیح ارزش و اعتبار یکی از آنها بر دیگری و دوم استقلال یا وابستگی یکی به دیگری و معنای دوم در دو مسئله مطرح می شود یکی در باب تصورات و دیگری در باب تصدیقات .

۱۱- منظور از اصالت عقل در تصورات این است که تصورات عقلی همان تصورات حسی تغییر شکل یافته نیست .

۱۲- منظور از اصالت عقل در تصدیقات این است که همه احکام عقلی نیازمند به تجربه حسی نمی باشد

درس هفدهم – نقش عقل و حس در تصورات

اصالت عقل یا حس در تصورات

چنانکه اشاره کردیم فلاسفه غربی در مقام تبیین پیدایش تصورات بر دو دسته تقسیم می شوند یک دسته معتقدند که عقل خود به خود یک سلسله از مفاهیم را درک می کند بدون اینکه نیازی به حس داشته باشد چنانکه دکارت درباره مفاهیم خدا و نفس از امور غیر مادی و درباره امتداد و شکل از امور مادی معتقد بود و اینگونه صفات مادیات را که مستقیما از حس دریافت نمی شود کیفیات اولیه می نامید در مقابل اوصافی از قبیل رنگ و بوی و مزه که از راه حواس درک می شوند و آنها را کیفیات ثانویه می خواند و به این صورت نوعی اصالت برای عقل قائل می شد و از سوی دیگر درک کیفیات ثانویه را که با مشارکت حواس حاصل می شود خطا بردار و غیر قابل اعتماد می شمرد و بدین ترتیب نوعی دیگر هم از اصالت

برای عقل اثبات می کرد که مربوط به بحث ارزش شناخت است

همچنین کانت یک سلسله از مفاهیم را به عنوان ما تقدم یا قبل از تجربه به ذهن نسبت می داد و از جمله مفهوم زمان و مکان را مربوط به مرتبه حساسیت و مقولات دوازده گانه را مربوط به مرتبه فاهمه می دانست و درک این مفاهیم را خاصیت ذاتی و فطری ذهن به حساب می آورد .

دسته دیگر معتقدند که ذهن انسان مانند لوح ساده ای آفریده شده که هیچ نقشی در آن وجود ندارد و تماس با موجودات خارجی که به وسیله اندامهای حسی انجام می گیرد موجب پیدایش عکسها و نقشهایی در آن می شود و به این صورت ادراکات مختلف پدید می آید چنانکه از اپیکور نقل شده که چیزی در عقل نیست مگر اینکه قبلا در حس بوده است و عین همین عبارت را جان لاک فیلسوف تجربی انگلیسی تکرار کرده است .

اما سخنان ایشان درباره پیدایش مفاهیم عقلی متفاوت است و ظاهر بعضی از آنها این است که ادراک حسی به وسیله عقل دستکاری می شود و تغییر شکل می یابد و تبدیل به ادراک عقلی می گردد همانگونه که نجار قطعات چوب را می برد و به شکلهای گوناگون درمی آورد و از آنها میز و صندلی و درب و پنجره می سازد پس مفاهیم عقلی همان صورتهای حسی تغییر شکل یافته است و بعضی دیگر از سخنانشان قابل چنین توجیهی هست که ادراک حسی مایه و زمینه ادراک عقلی را فراهم می کند نه اینکه صورت حسی حقیقه تبدیل به مفهوم عقلی گردد .

قبلا اشاره کردیم که تجربه گرایان افراطی مانند پوزیتویستها اساسا منکر وجود مفاهیم عقلی هستند و آنها را به صورت

الفاظ ذهنی تفسیر می کنند .

از سوی دیگر بعضی از تجربه گرایان مانند کندیاک فرانسوی تجربه ای را که موجب پیدایش مفاهیم ذهنی می شود منحصر به تجربه حسی می دانند در حالی که بعضی دیگر مانند جان لاک انگلیسی آن را به تجربه های درونی هم توسعه می دهند و در این میان بارکلی وضع استثنائی دارد و تجربه را منحصر به تجربه درونی می داند زیرا وجود اشیاء مادی را انکار می کند و بر این اساس دیگر جایی برای تجربه حسی باقی نمی ماند .

باید اضافه کنیم که بسیاری از تجربه گرایان مخصوصا کسانی که تجربه را شامل تجربه های درونی هم می دانند حوزه شناخت را منحصر به مادیات نمی کنند و امور ما وراء طبیعی را هم به وسیله عقل اثبات می کنند هر چند بر اساس اصالت حس و وابستگی کامل ادراکات عقلی به ادراکات حسی چنین اعتقادی چندان منطقی نیست چنانکه نفی ما وراء طبیعت هم بی دلیل است و از این روی هیوم که به این نکته پی برده بود اموری را که مستقیما مورد تجربه واقع نمی شوند مشکوک تلقی کرد. (۱)

روشن است که نقد تفصیلی و گسترده هر دو مشرب نیازمند به کتاب مستقل و پر حجمی است که سخنان هر صاحبنظری جداگانه نقل و بررسی شود و چنین کاری با وضع این کتاب مناسب نیست از این روی به نقد مختصری از اصل نظرات بدون در نظر گرفتن ویژگیهای هر قول بسنده می کنیم

نقد

۱- فرض اینکه عقل از آغاز وجود دارای مفاهیم خاصی باشد و با آنها سرشته شده باشد یا پس از چندی خود بخود و بدون تاثیر هیچ عامل دیگری به درک آنها نائل شود فرض قابل قبولی نیست و

وجـدان هر انسـان آگاهی آنرا تکـذیب می کنـد خواه مفاهیم مفروض مربوط به مادیات باشـند یا مربوط به مجردات و یا قابل صدق بر هر دو دسته .

۲- با فرض اینکه یک سلسـله مفاهیم لازمه سـرشت و فطرت عقل باشد نمی توان واقع نمایی آنها را اثبات کرد و حد اکثر می توان گفت که فلاـن مطلب مقتضـای فطرت عقـل است و جای چنین احتمالی باقی می مانـد که اگر عقل طور دیگری آفریـده شده بود مطالب را بگونه ای دیگر درک می کرد .

برای جبران این نقیصه است که دکارت به حکمت خـدا تمسک می کنـد و می گوید اگر خدا این مفاهیم را بر خلاف واقع و حقیقت در سرشت عقل نهاده بود لازمه اش این بود که فریبکار باشد .

ولی روشن است که صـفات خـدای متعال و عـدم فریبکاری او هم بایـد با دلیل عقلی اثبات شود و اگر ادراک عقلی ضـمانت صحتی نداشته باشد اساس این دلیل هم فرو می ریزد و تضمین صحت آن از راه دلیل مستلزم دور است.

۳- و اما فرض اینکه مفاهیم عقلی از تغییر شـکل صورتهای حسـی پدیـد می آید مسـتلزم این است که صورتی که تغییر شـکل می یابـد و تبـدیل به مفهوم عقـل می شود دیگر به شـکل اولش بـاقی نمانـد در حالی که می بینیم همراه و همزمان با پیـدایش مفـاهیم کلی در ذهن صورتهـای حسـی و خیـالی هم به حـال خودشان باقی هسـتند افزون بر این تغییر شـکل و تبـدیل و تبـدل مخصوص موجودات مادی است و چنانکه در جای خودش ثابت خواهد شد صورتهای ادراکی مجرد هستند .

۴- بسیاری از مفاهیم عقلی مانند مفهوم علت و معلول اصلا صورت حسی و خیالی ندارند تا گفته شود که

از تغییر شکل صورتهای حسی پدید آمده اند .

۵- و اما فرض اینکه صورتهای حسی مایه و زمینه مفاهیم عقلی را فراهم می کنند و حقیقه تبدیل به آنها نمی شوند هر چند کم اشکالتر و به حقیقت نزدیکتر است و می تواند در مورد بخشی از مفاهیم ماهوی پذیرفته شود ولی منحصر کردن زمینه مفاهیم عقلی به ادراکات حسی صحیح نیست و مثلا در مورد مفاهیم فلسفی نمی توان گفت که از تجرید و تعمیم ادراکات حسی به دست می آیند زیرا چنانکه اشاره شد در ازاء این مفاهیم هیچ ادراک حسی و خیالی وجود ندارد

تحقیق در مسئله

برای روشن شدن نقش حقیقی حس و عقل در تصورات نگاهی به انواع مفاهیم و کیفیت پیدایش آنها در ذهن می افکنیم .

هنگامی که چشم به منظره زیبای باغچه می گشاییم رنگهای مختلف گلها و برگها توجه ما را جلب می کند و صورتهای ادراکی گوناگونی در ذهن ما نقش می بندد و با بستن چشم دیگر آن رنگهای زیبا و خیره کننده را نمی بینیم و این همان ادراک حسی است که با قطع ارتباط با خارج از بین می رود اما می توانیم همان گلها را در ذهن خودمان تصور کنیم و آن منظره زیبا را به خاطر بیاوریم و این همان ادراک خیالی است .

غیر از این صورتهای حسی و خیالی که نمایشگر اشیاء خاص و مشخصی است یک سلسله مفاهیم کلی را هم درک می کنیم که از اشیاء مشخصی حکایت نمی کنند مانند مفاهیم سبز سرخ زرد ارغوانی نیلوفری و ... .

همچنین خود مفهوم رنگ که قابل انطباق بر رنگهای گوناگون و متضاد است و نمی توان آنرا صورت رنگ پریده و مبهمی از یکی از آنها انگاشت .

بدیهی است

که اگر ما رنگ برگ درختان و چیزهای همرنگ آنها را ندیده بودیم هرگز نه می توانستیم صورت خیالی آن را در ذهن خودمان تصور کنیم و نه مفهوم عقلی آن را چنانکه نابینایان هیچ تصوری از رنگها ندارند و کسانی که فاقد حس بویایی هستند هیچ مفهومی از بویهای مختلف ندارند و از این جا است که گفته اند من فقد حسا فقد علما یعنی کسی که فاقد حسی باشد از نوعی از ادراکات و آگاهیها محروم خواهد بود .

پس بدون شک پیدایش اینگونه مفاهیم کلی در گرو تحقق ادراکات جزئی آنها است ولی نه بدان معنی که ادراکات حسی تبدیل به ادراک عقلی می شوند آنچنانکه چوب به صندلی یا ماده به انرژی و یا نوع خاصی از انرژی به نوع دیگری تبدیل می شود زیرا چنانکه گفتیم اینگونه تبدیل و تبدلات مستلزم آن است که تبدیل شونده به حال اولش باقی نماند در صورتی که ادراکات جزئی بعد از پیدایش مفاهیم عقلی هم قابل بقاء هستند علاوه بر اینکه اصولا تبدیل و تبدل مخصوص مادیات است در حالی که ادراک مطلقا مجرد است چنانکه در جای خودش ثابت خواهد شد ان شاء الله تعالی .

بنا بر این نقش حس در پیدایش اینگونه مفاهیم کلی تنها به عنوان زمینه و شرط لازم قابل قبول است .

دسته دیگری از مفاهیم هستند که هیچ رابطه ای با اشیاء محسوس ندارند بلکه از حالات روانی حکایت می کنند حالاتی که با علم حضوری و تجربه درونی درک می شوند مانند مفهوم ترس محبت عداوت لذت و درد .

بدون تردید اگر ما چنین احساسات درونی را نمی داشتیم هرگز نمی توانستیم مفاهیم کلی آنها را درک کنیم

چنانکه کودک تا هنگامی که به حد بلوغ نرسیده پاره ای از لذتهای افراد بالغ را درک نمی کند و هیچ مفهوم خاصی هم از آنها ندارد پس این دسته از مفاهیم هم نیازمند به ادراکات شخصی قبلی هستند ولی نه ادراکاتی که به کمک اندامهای حسی حاصل شده باشد بنا بر این تجربه حسی نقشی در حصول این دسته از مفاهیم ماهوی ندارد

از سوی دیگر یک سلسله از مفاهیم داریم که اصلا مصداق خارجی ندارند و تنها مصادیق آنها در ذهن تحقق می یابند مانند مفهوم کلی که بر مفاهیم ذهنی دیگری منطبق می شود و هرگز در خارج از ذهن چیزی که بتوان آنرا کلی به معنای مفهوم قابل صدق بر افراد بی شمار نامید وجود ندارد .

روشن است که اینگونه مفاهیم هم از تجرید و تعمیم ادراکات حسی به دست نمی آید هر چند نیازمند به نوعی تجربه ذهنی هست یعنی تا یک سلسله از مفاهیم عقلی در ذهن تحقق نیابد نمی توانیم چنین بررسی را درباره آنها انجام دهیم که آیا قابل صدق بر افراد متعدد هستند یا نه و این همان تجربه ذهنی است که اشاره کردیم یعنی ذهن انسان چنین قدرتی را دارد که به مفاهیم درون خودش التفات پیدا کند و آنها را همانند ابژه های خارجی مورد شناسایی مجدد قرار دهد و مفاهیم خاصی از آنها انتزاع نماید که مصادیق این مفاهیم انتزاع شده همان مفاهیم اولیه است و به این لحاظ است که اینگونه مفاهیم را که در علم منطق به کار می رود معقولات ثانیه منطقی می نامند .

و بالاخره می رسیم به یک سلسله دیگر از مفاهیم عقلی که مورد استفاده علوم فلسفی هستند و

حتی بـدیهیات اولیه نیز از همین مفاهیم تشـکیل می یابنـد و از این روی حائز اهمیت فوق العاده ای می باشـند در باره پیدایش این مفاهیم نظرهای گوناگونی بیان شده که بررسی آنها به طول می انجامد و به خواست خدا در مباحث هستی شناسی در باره کیفیت پیـدایش هر یک از مفاهیم مربوطه گفتگو خواهیم کرد و در اینجا به قدر ضـرورت توضـیحی پیرامون آنها می دهیم و یادآور می شویم که این مفاهیم از آن جهت که بر اشـیاء خارجی حمل می شونـد و به اصـطلاح اتصافشان خارجی است شبیه مفاهیم ماهوی هسـتند و از آن جهت که حکایت از ماهیت خاصی نمی کنند و به اصطلاح عروضشان ذهنی است شبیه مفاهیم منطقی هسـتند و از این روی گاهی با این دسـته و گاهی با آن دسـته اشتباه می شوند چنانکه چنین اشتباهاتی برای صاحبنظران بزرگ به ویژه فلاسفه غربی رخ داده است .

قبلاـ دانسـته ایم که مـا نفس خودمـان و همچنین حالاـت روانی یـا صور ذهنی یـا افعـال نفسـانی ماننـد اراده خودمان را با علم حضوری می یابیم اکنون می افزاییم که انسان می تواند هر یک از شؤون نفسانی را با خود نفس بسنجد بدون اینکه توجهی به ماهیت هیچیک از آنها داشـته باشـد بلکه رابطه وجودی آنها را مورد توجه قرار دهـد و در یابـد که نفس بدون یک یک آنها می توانـد موجود باشـد ولی هیچکـدام از آنها بـدون نفس تحقق نمی یابـد و با توجه به این رابطه قضاوت کنـد که هر یک از شؤون نفسانی احتیاج به نفس دارد ولی نفس احتیاجی به آنها نـدارد بلکه از آنها غنی و بی نیاز و مسـتقل است و بر این اساس مفهوم علت را از نفس و مفهوم

معلول را از هر یک از شؤون مذکور انتزاع نماید .

واضح است که ادراکات حسی هیچ نقشی را در پیدایش مفاهیم احتیاج استقلال غنی علت و معلول ندارند و انتزاع این مفاهیم مسبوق به ادراک حسی مصداق آنها نیست و حتی علم حضوری و تجربه درونی نسبت به هر یک از آنها هم برای انتزاع مفهوم مربوط به آن کافی نیست بلکه علاوه بر آن باید بین آنها مقایسه گردد و رابطه خاصی در نظر گرفته شود و به این لحاظ است که گفته می شود که این مفاهیم ما بازاء عینی ندارند در عین حالی که اتصافشان خارجی است .

نتیجه آنکه هر مفهوم عقلی نیازمند به ادراک شخصی سابقی است ادراکی که زمینه انتزاع مفهوم ویژه ای را فراهم می کند و این ادراک در پاره ای از موارد ادراک حسی و در موارد دیگری علم حضوری و شهود درونی می باشد .پس نقش حس در پیدایش مفاهیم کلی عبارت است از فراهم کردن زمینه برای یک دسته از مفاهیم ماهوی و بس و نقش اساسی را در پیدایش همه مفاهیم کلی عقل ایفاء می کند

خلاصه

۱- عقل گرایان غربی معتقدند که عقل یک سلسله از مفاهیم را بالفطره درک می کند که از جمله آنها می توان از مفاهیم فطری دکارت و مقولات کانت یاد کرد .

۲- تجربه گرایان معتقدند که هیچ مفهوم عقلی بدون کمک گرفتن از تجربه امکان ندارد و بعضی از ایشان همه آنها را نیازمند به تجربه حسی می دانند .

۳- قائل شدن به وجود مفاهیم عقلی از آغاز وجود انسان یا پیدایش خود بخودی آنها در زمان خاصی خلاف وجدان است .

۴- با فرض فطری بودن مفاهیم عقلی نمی توان واقع

نمایی آنها را اثبات کرد .

۵- اگر مفاهیم عقلی از تغییر شکل یافتن ادراکات حسی حاصل می شد می بایستی خود آن ادراکات بعد از تبدیل شدن باقی نمانند .

۶- تبدیل یافتن ادراک حسی به ادراک عقلی در مورد معقولات ثانیه معنی ندارد .

۷- ادراکات حسی را حتی به عنوان فراهم کننده زمینه برای مفاهیم عقلی در همه موارد نمی توان پذیرفت زیرا در ازاء همه مفاهیم عقلی ادراک حسی وجود ندارد .

۸- برای پیدایش مفاهیم ماهوی که مصداق محسوسی نداشته باشند وجود ادراک حسی سابق شرط لازم است و از این روی فاقد هر حسی نمی تواند مفاهیم کلی مربوط به آنرا درک کند به خلاف ماهیات مجرد و معقولات ثانیه .

۹- نخستین مفاهیم فلسفی از مقایسه معلومات حضوری با یکدیگر و در نظر گرفتن رابطه وجودی آنها با یکدیگر انتزاع می شوند و در مرحله بعد خود مفاهیم نقش میانجی را ایفاء می کنند .

۱۰- نتیجه آنکه حس تنها نقش فراهم کننده شرط لازم برای پیدایش یک دسته از مفاهیم ماهوی را ایفاء می کند و بس

پی نوشتها:

۱- ر. ک: ایدئولوژی تطبیقی درس یازدهم و دوازدهم.

درس هیجدهم – نقش عقل و حس در تصدیقات

نکاتی پیرامون تصدیقات

پیش از آنکه به بحث درباره نقش حس و عقل در تصدیقات بپردازیم لازم است نکاتی را پیرامون تصدیقات و قضایا گوشزد کنیم نکاتی که مربوط به علم منطق است و ما در اینجا به اندازه نیاز بحث آنها را با اختصار بیان خواهیم کرد:

۱- چنانکه در تعریف تصور اشاره شد هر تصوری فقط شانیت نشان دادن ماوراء خود را دارد یعنی هیچگاه تصور یک امر خاص یا یک مفهوم کلی به معنای تحقق مطابق آن نیست و این واقع نمایی شانی هنگامی به فعلیت

می رسد که به شکل یک قضیه و تصدیق درآید و مشتمل بر حکم و نمایانگر اعتقاد به مفاد آن باشد مثلا مفهوم انسان به تنهایی دلالتی بر تحقق انسان خارجی ندارد ولی هنگامی که با مفهوم موجود ترکیب شد و رابطه اتحادی آنها را به صورت یک علم تصدیقی درآورد کاشفیت بالفعل از خارج پیدا می کند یعنی می توان این قضیه را که انسان موجود است به عنوان قضیه ای که حکایت از خارج می کند تلقی کرد .

حتی علمهای حضوری بسیط که هیچگونه ترکیب و تعددی ندارند مانند احساس ترس هنگامی که در ذهن یعنی ظرف علم حصولی منعکس می شود دست کم دو مفهوم از آنها گرفته می شود یکی مفهوم ماهوی ترس و دیگری مفهوم هستی و با ترکیب آنها به این صورت انعکاس می یابد که ترس هست و گاهی با اضافه کردن مفاهیم دیگری به صورت من می ترسم یا من ترس دارم درمی آید .

باید توجه داشت که گاهی تصوری که ساده و بی حکم به نظر می رسد در واقع منحل به تصدیق می شود مثلا مفاد این قضیه که انسان حقیقت جو است این است که انسانی که در خارج موجود است دارای صفت حقیقت جویی است پس در واقع موضوع قضیه انسان که در ظاهر تصور ساده ای بیش نیست منحل به این قضیه می شود که انسان در خارج موجود است و آنگاه محمول حقیقت جو برای آن اثبات می شود این قضیه انحلالی و ضمنی را منطقیین عقد الوضع می نامند .

۲- موضوع قضیه گاهی تصوری است جزئی و حاکی از یک موجود مشخص مانند اورست مرتفع ترین قله روی زمین است و گاهی مفهومی است کلی و قابل انطباق بر

مصادیق بی شمار و در صورت دوم گاهی از مفاهیم ماهوی است مانند فلزات در اثر حرارت منبسط می شوند و گاهی از مفاهیم فلسفی است مانند معلول بدون علت بوجود نمی آید و گاهی مفهومی است منطقی مانند نقیض سالبه کلیه موجبه جزئیه است .

۳- در منطق کلاسیک قضیه به دو صورت حملیه و شرطیه تقسیم شده که اولی مشتمل بر موضوع و محمول است و رابطه بین آنها اتحادی می باشد مانند انسان متفکر است و دومی مشتمل بر مقدم و تالی است و رابطه آنها یا تلازم است مانند اگر سطحی مثلث باشد مجموع زوایای آن مساوی با دو قائمه خواهد بود و یا تعاند است مانند عدد یا زوج است یا فرد یعنی اگر عددی زوج باشد فرد نخواهد بود و اگر فرد باشد زوج نخواهد بود ولی شکلهای دیگری هم برای قضایا می توان تصور کرد و همه آنها را می توان به شکل قضیه حملیه بازگرداند .

۴- نسبت بین موضوع و محمول گاهی صفت امکان دارد مانند این قضیه یک فرد انسان بزرگتر از فرد دیگر است و گاهی صفت ضرورت مانند این قضیه هر کلی از جزء خودش بزرگتر است این صفتها را منطقیین ماده قضیه می نامند و هنگامی که در لفظ آورده شود آنها را جهت قضیه می خوانند .

مواد قضایا معمولاـ به صورت ضمنی لحاظ می شوند نه به عنوان رکنی برای آنها ولی می توان محمول را در موضوع ادغام کرد و ماده یا جهت قضیه را به صورت محمول و رکن آن درآورد مثلا در قضایای بالا می توان گفت بزرگتر بودن یک فرد انسان از فرد دیگر ممکن است و بزرگتر بودن هر کلی

از جزء خودش ضروری است اینگونه قضایا در واقع نمایانگر چگونگی رابطه موضوع و محمول در قضایای دیگری هستند .

۵- اتحادی که بین موضوع و محمول در نظر گرفته می شود گاهی اتحاد مفهومی است مانند انسان بشر است و گاهی اتحاد مصداقی مانند انسان حقیقت جو است که موضوع و محمول آن اتحاد مفهومی ندارند ولی مصداقا متحدند نوع اول را حمل اولی و نوع دوم را حمل شایع می نامند .

۶- در حمل شایع اگر محمول قضیه موجود یا معادل آن باشد قضیه را هلیه بسیطه و در غیر این صورت آنرا هلیه مرکبه می خوانند اولی مانند انسان موجود است و دومی مانند انسان حقیقت جو است .

پذیرفتن هلیه بسیطه مبتنی بر این است که مفهوم وجود به عنوان یک مفهوم مستقل و قابل حمل مفهوم محمولی قبول شود ولی بسیاری از فلاسفه غربی مفهوم وجود را تنها به عنوان مفهوم حرفی و غیر مستقل می پذیرند و توضیح آن در بخش هستی شناسی خواهد آمد .

۷- در هلیات مرکبه اگر مفهوم محمول از تحلیل مفهوم موضوع به دست بیاید قضیه را تحلیلی و در غیر این صورت آنرا ترکیبی می نامند مثلا قضیه هر فرزندی پدر دارد تحلیلی است زیرا وقتی مفهوم فرزند را تحلیل می کنیم مفهوم پدردار از آن به دست می آید ولی این قضیه که فلزات در اثر حرارت انبساط می یابند ترکیبی است زیرا از تحلیل معنای فلز به مفهوم انبساط نمی رسیم و همچنین این قضیه که هر انسانی پدر دارد ترکیبی است زیرا از تحلیل معنای انسان مفهوم پدردار به دست نمی آید و نیز هر معلولی محتاج به علت است تحلیلی و هر

موجودی محتاج به علت است ترکیبی می باشد .

لازم است یادآور شویم که کانت قضایای ترکیبی را به دو قسم مقدم بر تجربه و مؤخر از تجربه تقسیم می کند و قضایای ریاضی را از قسم اول می شمارد ولی بعضی از پوزیتویستها می کوشند که آنها را به قضایای تحلیلی برگردانند .

۸- در منطق کلاسیک قضایا به دو قسم بدیهی و نظری غیر بدیهی تقسیم شده اند بدیهیات قضایایی هستند که تصدیق به آنها احتیاج به فکر و استدلال ندارد ولی نظریات قضایایی هستند که تصدیق به آنها نیازمند به فکر و استدلال است سپس بدیهیات را به دو قسم فرعی تقسیم کرده اند یکی بدیهیات اولیه که تصدیق به آنها احتیاج به هیچ چیزی به جز تصور دقیق موضوع و محمول ندارد مانند قضیه محال بودن اجتماع نقیضین که آنرا ام القضایا نامیده اند و دیگری بدیهیات ثانویه که تصدیق به آنها در گرو به کار گرفتن اندامهای حسی یا چیزهای دیگری غیر از تصور موضوع و محمول است و آنها را به شش دسته تقسیم کرده اند حسیات وجدانیات حدسیات فطریات تجربیات و متواترات .

اما حقیقت این است که همه این قضایا بدیهی نیستند و تنها دو دسته از قضایا را می توان بدیهی به معنای واقعی دانست یکی بدیهیات اولیه و دیگری وجدانیات که انعکاس ذهنی علوم حضوری می باشند و حدسیات و فطریات از قضایای قریب به بدیهی هستند و اما سایر قضایا را باید از قضایای نظری و محتاج به برهان تلقی کرد و توضیح آن در مبحث ارزش شناخت خواهد آمد

تحقیق در مسئله

مسئله اصالت حس یا عقل در تصدیقات هر چند معمولا- به صورت مسئله مستقلی مطرح نمی شود ولی با توجه به مبانی مکتبهای

مختلف حسی و عقلی می توان آراء ایشان را در این زمینه به دست آورد مثلا- پوزیتویستها که شناخت واقعی را منحصر به شناخت حسی می دانند طبعا در این مساله هم سرسختانه از اصالت حس طرفداری می کنند و هر قضیه غیر تجربی را یا بی معنی و یا فاقد ارزش علمی می پندارند سایر تجربیین به صورت معتدلتری بر نقش تجربه حسی تاکید می کنند ضمن اینکه نقش عقل را هم کما بیش می پذیرند و اما عقل گرایان بر اهمیت نقش عقل تاکید می کنند و کما بیش به قضایای مستقل از تجربه معتقدند مثلا کانت علاوه بر اینکه قضایای تحلیلی را بی نیاز از تجربه می داند یک دسته از قضایای ترکیبی و از جمله همه مسائل ریاضی را مقدم بر تجربه و بی نیاز از آن می شمارد .

برای اینکه سخن به درازا نکشد از بررسی سخنان هر یک از صاحبنظران تجربی و عقلی صرف نظر کرده به بیان نظر صحیح در این مساله می پردازیم .

با توجه به اینکه در بدیهیات اولیه تصور دقیق موضوع و محمول برای حکم به اتحاد آنها کفایت می کند بخوبی روشن می شود که اینگونه تصدیقات نیازی به تجربه حسی ندارند هر چند ممکن است تصور موضوع و محمول آنها نیازمند به حس باشد زیرا سخن در این است که بعد از آنکه موضوع و محمول دقیقا تصور شدند خواه تصور آنها منوط به استفاده از اندامهای حسی باشد یا نباشد آیا تصدیق به ثبوت محمول برای موضوع نیازی به کار بردن حواس دارد یا نه و فرض اینست که در بدیهیات اولیه صرف تصور موضوع و محمول کافی است که عقل حکم به اتحاد آنها نماید .

قضایای تحلیلی کلا

همین حکم را دارند زیرا در این قضایا مفهوم محمول از تحلیل مفهوم موضوع به دست می آید و روشن است که تحلیل مفهوم امری است ذهنی و بی نیاز از تجربه حسی و ثبوت محمولی که از خود موضوع به دست می آید نیز ضروری و به منزله ثبوت الشی ء لنفسه است .

همین حکم برای حملهای اولی نیز ثابت و مستغنی از بیان است .

همچنین قضایایی که از انعکاس علوم حضوری در ذهن به دست می آیند وجدانیات هیچ نیازی به تجربه حسی ندارند زیرا در این قضایا حتی مفاهیم تصوری هم از علوم حضوری گرفته می شود و تجربه حسی ابدا راهی به آنها ندارد .

با توجه به اینکه صور ذهنی بهر شکلی باشند خواه حسی و خواه خیالی و خواه عقلی با علم حضوری درک می شوند تصدیق به وجود آنها به عنوان افعال یا انفعالات نفسانی از قبیل وجدانیات است و نیازی به تجربه حسی ندارد هر چند بدون انجام گرفتن تجربه حسی پاره ای از آنها مانند صورتهای حسی تحقق نمی یابد ولی کلام در این است که بعد از تحقق آنها و بعد از آنکه ذهن آنها را به مفاهیم وجودی و ماهوی تحلیل کرد آیا حکم به اتحاد این مفاهیم که موضوع و محمول قضیه را تشکیل می دهند نیازی به تجربه حسی دارد یا نه و پیدا است که حکم در هلیات بسیطه ای که مربوط به امور وجدانی است نیازی به کار بردن اندامهای حسی ندارد بلکه حکمی است بدیهی و حاکی از علم حضوری خطا ناپذیر .

اما تصدیق به وجود مصادیق محسوسات در خارج هر چند به گمان بعضی به محض تحقق تجربه حسی حاصل

می شود ولی با دقت معلوم می گردد که قطعیت این حکم نیاز به برهان عقلی دارد چنانکه بزرگان فلاسفه اسلامی مانند ابن سینا و صدرالمتالهین و علامه طباطبائی تصریح فرموده اند. (۱) زیرا صورتهای حسی ضمانتی برای صحت و مطابقت کامل با مصادیق خارجی ندارند .

بنا بر این تنها در اینگونه قضایا است که می توان برای تجربه حسی نقشی قائل شد اما نه نقش تام و تعیین کننده بلکه نقشی ضمنی و مقدماتی .

همچنین در قضایای حسی کلی که در اصطلاح منطقیین تجربیات یا مجربات نامیده می شود علاوه بر نیاز یاد شده به حکم عقل برای اثبات مصادیق خارجی نیاز دیگری هم به برهان عقلی برای تعمیم و اثبات کلیت آنها وجود دارد چنانکه در درس نهم اشاره شد .

نیز مضاعف شدن شناخت در هر قضیه و علم به ضرورت مفاد آن و محال بودن نقیضش نیازمند به ام القضایا یعنی قضیه محال بودن اجتماع نقیضین است .

نتیجه آنکه هیچ تصدیقی یقینی به صرف تجربه حسی حاصل نمی شود ولی قضایای یقینی بی نیاز از تجربه حسی فراوان است و با توجه به این حقیقت بی مایگی اندیشه پوزیتویستی بسی روشنتر و مؤکدتر می گردد

خلاصه

۱- تصور تنها را هیچگاه نمی توان به عنوان شناختی که از واقعیات خارجی حکایت می کند تلقی کرد بلکه حکایت بالفعل مخصوص تصدیق و قضیه است .

۲- پاره ای از تصورات دارای یک تصدیق ضمنی هستند مانند عقد الوضع این قضیه انسان حقیقت جو است .

۳- موضوع قضیه گاهی تصوری است جزئی و گاهی مفهومی ماهوی یا فلسفی یا منطقی .

۴- در منطق کلاسیک قضایا به دو قسم حملیه و شرطیه تقسیم شده اند ولی می توان شکلهای دیگری را

هم برای قضایا در نظر گرفت نیز می توان همه آنها را به حملیه برگرداند .

۵- قضایا از نظر موادشان به دو قسم ممکنه و ضروریه تقسیم می شوند .

۶- در هر یک از آنها می توان محمول را با موضوع ترکیب کرد و ماده قضیه را به صورت محمول آن درآورد .

۷- حمل گاهی به لحاظ اتحاد مفهومی است که حمل اولی نامیده می شود و گاهی به لحاظ اتحاد مصداقی که حمل شایع نامیده می گردد .

۸- در حمل شایع اگر مفاد قضیه وجود موضوع باشد آنرا هلیه بسیطه و در غیر این صورت آنرا هلیه مرکبه نامند .

۹- در هلیات مرکبه اگر مفهوم محمول از تحلیل مفهوم موضوع به دست آید آن را تحلیلی و گرنه آن را ترکیبی خوانند .

۱۰- قضایا به دو قسم بدیهی و نظری تقسیم می شوند و قضایای بدیهی به معنای واقعی بر دو دسته اند یکی بدیهیات اولیه که صرف تصور موضوع و محمول برای حکم به اتحاد آنها کافی است و دیگری وجدانیات که از علوم حضوری گرفته می شوند .

۱۱- بدیهیات اولیه و مطلق قضایای تحلیلیه نیازی به تجربه حسی ندارند همچنین وجدانیات حمل اولی هم در حقیقت از بدیهیات اولیه است .

۱۲- قضایایی که حکایت از وجود صورتهای حسی در نفس می کنند نیز از وجدانیات بشمار می روند .

۱۳- تنها قضایایی که حکایت از وجود محسوسات خارجی و صفات آنها می نمایند نیاز به تجربه حسی دارند آن هم به عنوان شرط لازم نه شرطی کافی زیرا حکم قطعی به وجود محسوس خارجی نیازمند به برهان عقلی است .

۱۴- تجربیات علاوه بر نیاز مذکور به حکم عقل نیاز دیگری هم به برهان عقلی

برای اثبات کلیتشان دارند .

۱۵- مضاعف شدن شناخت در هر قضیه نیازمند به حکم عقل به محال بودن اجتماع نقیضین است .

۱۶- نتیجه آنکه هیچ تصدیق یقینی به صرف تجربه حسی حاصل نمی شود اما تصدیقات یقینی بی نیاز از تجربه حسی فراوان است

پی نوشتها:

۱- ر. ک تعلیقات ابن سینا ص ۱۴۸ و ۸۸ و ۶۸ و اسفار ج ۳ ص ۴۹۸ و نهایه الحکمه مرحله ۱۱ فصل ۱۳

درس نوزدهم – ارزش شناخت

بازگشت به مسئله اصلی

دانستیم که مسئله اصلی شناخت شناسی این است که آیا انسان توان کشف حقایق و اطلاع بر واقعیات را دارد یا نه و اگر دارد از چه راهی می تواند به آنها برسد و معیار بازشناسی حقایق از پندارهای نادرست و مخالف با واقع چیست و به دیگر سخن محور اصلی مباحث شناخت شناسی را مسئله ارزش شناخت تشکیل می دهد و سایر مسائل از مقدمات یا توابع این مبحث به شمار می روند .

و چون شناخت دارای انواع گوناگونی است طبعا مسئله ارزش شناخت هم ابعاد مختلفی خواهد داشت ولی آنچه برای فلسفه اهمیت ویژه ای دارد ارزشیابی شناخت عقلانی و اثبات توان عقل بر حل مسائل هستی شناسی و سایر شاخه های فلسفه است .

ما نخست به بررسی اقسام کلی شناخت پرداختیم و به این نتیجه رسیدیم که یک دسته از شناختهای انسان بی واسطه و حضوری و به تعبیر دیگر یافتن خود واقعیت است و در چنین شناختهایی جای احتمال خطا هم وجود ندارد ولی نظر به اینکه این شناختها به تنهایی نیاز علمی بشر را رفع نمی کند به بررسی علم حصولی و اقسام آن همت گماشتیم و نقش حس و عقل را در آنها روشن کردیم .

اکنون نوبت آن فرا رسیده که به مسئله

اصلی بازگردیم و به تبیین ارزش شناختهای حصولی بپردازیم و با توجه به اینکه شناخت حصولی به معنای کاشف بالفعل از واقعیات همان تصدیقات و قضایا است طبعا ارزشیابی شناختهای حصولی هم در دایره آنها انجام می گیرد و اگر سخنی از تصورات به میان بیاید به صورت ضمنی و به عنوان اجزاء تشکیل دهنده قضایا خواهد بود

۲۱۸ حقیقت چیست

۲۱۸ مشکل اساسی در باب ارزش شناخت این است که چگونه می توان اثبات کرد که شناخت انسان مطابق با واقع است و این مشکل در موردی رخ می نماید که بین شناسنده و متعلق شناخت واسطه ای در کار باشد که به لحاظ آن فاعل شناسایی متصف به عالم و متعلق شناسایی متصف به معلوم گردد و به دیگر سخن علم غیر از معلوم باشد اما در موردی که واسطه ای در کار نباشد و عالم وجود عینی معلوم را بیابد طبعا جای چنین سؤالی هم نخواهد بود .

بنا بر این شناختی که شانیت حقیقت بودن یعنی مطابق با واقع بودن و خطا بودن یعنی مخالف با واقع بودن را دارد همان شناخت حصولی است و اگر شناخت حضوری متصف به حقیقت شود به معنای نفی خطا از آن است .

ضمنا تعریف حقیقت که در مبحث ارزش شناخت مورد بحث واقع می شود معلوم شد یعنی عبارت است از صورت علمی مطابق با واقعیتی که از آن حکایت می کند و اما تعریفهای دیگری که احیانا برای حقیقت می شود مانند تعریف پراگماتیستها حقیقت عبارت است از فکری که در زندگی عملی انسان مفید باشد یا تعریف نسبیین که حقیقت عبارت است از شناختی که مقتضای دستگاه ادراکی سالم باشد یا تعریف سومی که می گوید حقیقت عبارت است از

آنچه همه مردم بر آن اتفاق دارند یا تعریف چهارمی که می گوید حقیقت عبارت است از شناختی که بتوان آنرا با تجربه حسی اثبات کرد همه اینها در واقع فرار از موضوع بحث و شانه خالی کردن از پاسخ به سؤال اساسی در مبحث ارزش شناخت است و می توان آنها را به عنوان نشانه هایی از عجز تعریف کنندگان نسبت به حل این مساله تلقی کرد و به فرض اینکه بتوان توجیه صحیحی برای بعضی از آنها ارائه داد یا آنها را حمل بر تعریف به لوازم اخص کرد که تعریف صحیحی نیست یعنی به عنوان ذکر نشانه های خاصی از بعضی از حقایق به حساب آورد یا حمل بر اصطلاحات خاصی نمود ولی به هر حال باید توجه داشت که هیچکدام از این توجیهات راهی به سوی حل مساله مورد بحث نمی گشاید و همچنان سؤال درباره حقیقت به معنای شناخت مطابق با واقع به حال خود محفوظ مانده پاسخ صحیح و روشنگری می طلبد

معیار بازشناسی حقایق

عقل گرایان معیار بازشناسی حقایق را فطرت عقل معرفی می کنند و قضایایی را که به شکل صحیحی از بدیهیات استنتاج شود و در واقع جزئیاتی از آنها را تشکیل دهد حقیقت می شمارند و قضایای حسی و تجربی را هم تا آنجا که به کمک براهین عقلی قابل اثبات باشد معتبر می دانند ولی بیانی از ایشان برای مطابقت بدیهیات و فطریات با واقعیات به ما نرسیده جز آنچه از دکارت نقل کردیم که در مورد افکار فطری به حکمت و عدم فریبکاری خدای متعال تمسک کرده بود و ضعف آن هم روشن است چنانکه در درس هفدهم گذشت .

البته جای هیچ شکی نیست که عقل بعد

از تصور موضوع و محمول قضایای بدیهی خود بخود و بدون نیاز به تجربه قاطعانه حکم به اتحاد آنها می کند و کسانی که درباره این قضایا تشکیکاتی کرده اند یا موضوع و محمول آنها را درست تصور نکرده اند و یا دچار نوعی بیماری و وسواس بوده اند ولی سخن در این است که آیا این نوع درک باصطلاح فطری لازمه نوع آفرینش عقل انسانی است به طوری که ممکن است عقل موجود دیگری مثلا عقل جن همین قضایا را به گونه دیگری درک کند یا اگر عقل انسان طور دیگری آفریده شده بود مطالب را به صورت دیگری درک می کرد و یا اینکه این ادراکات کاملا مطابق با واقع و نمایشگر امور نفس الامری است و هر موجود دیگری هم که دارای عقل باشد به همین صورت درک خواهد کرد .

واضح است که معنای ارزش واقعی داشتن و حقیقت بودن شناخت عقلانی همین شق دوم است ولی صرف فطری بودن آن بنا بر اینکه به صورت صحیحی تفسیر شود چنین مطلبی را اثبات نمی کند .

از سوی دیگر تجربه گرایان معیار حقیقت بودن شناخت را این دانسته اند که قابل اثبات به وسیله تجربه باشد و بعضی از ایشان افزوده اند که باید با تجربه عملی پراتیک اثبات شود .

اما روشن است که اولا این معیار فقط درباره محسوسات و اموری که قابل تجربه عملی باشند کارآیی دارد و حتی مطالب منطقی و ریاضی محض را نمی توان با این معیار سنجید و ثانیا نتیجه تجربه حسی و عملی را باید به وسیله علم حصولی درک کرد و عینا سؤال مورد بحث درباره آن تکرار می شود که آن علم حصولی چه ضمانت

صحتی دارد و حقیقت بودن آن را با چه معیاری باید تشخیص داد

تحقیق در مسئله

نقطه اصلی اشکال در علوم حصولی این است که چگونه می توان مطابقت آنها را با متعلقات خودشان تشخیص داد در حالی که راه ارتباط ما را با خارج همواره همین صورتهای ادراکی و علوم حصولی تشکیل می دهند .

بنا بر این باید کلید حل اشکال را در جایی جستجو کرد که ما بتوانیم هم بر صورت ادراکی و هم بر متعلق ادراک اشراف یابیم و تطابق آنها را حضورا و بدون وساطت صورت دیگری درک کنیم و آن قضایای وجدانی است که از یک سو متعلق ادراک را که مثلا همان حالت ترس ست حضورا می یابیم و از سوی دیگر صورت ذهنی حاکی از آن را بی واسطه درک می کنیم و از این روی قضیه من هستم یا من می ترسم یا من شک دارم به هیچ وجه قابل شک و تردید نیست پس این قضایا وجدانیات نخستین قضایایی هستند که ارزش صد در صد آنها ثابت می شود و خطا و اشتباه راهی به سوی آنها نمی یابد البته باید دقت کنیم که این قضایا را با تفسیرهای ذهنی درنیامیزیم چنانکه در درس سیزدهم یادآور شدیم .

نظیر این اشراف را در قضایای منطقی که از صورتها و مفاهیم ذهنی دیگری حکایت می کنند می یابیم زیرا هر چند حاکی و محکی در دو مرتبه ذهن قرار گرفته اند ولی هر دو مرتبه آن نزد نفس من درک کننده حاضرند مثلا- این قضیه که مفهوم انسان مفهوم کلی است قضیه ای است که از ویژگی مفهوم انسان حکایت می کند مفهومی که در ذهن حاضر است و ما می توانیم با تجربه درون ذهنی

این ویژگی را در آن تشخیص دهیم یعنی بدون بکار گرفتن اندامهای حسی و واسطه شدن صورت ادراکی دیگری دریابیم که این مفهوم حکایت از فرد خاصی نمی کند بلکه قابل صدق بر افراد بی شمار است پس قضیه مفهوم انسان کلی است صادق خواهد بود .

بدین ترتیب راه برای بازشناسی دو دسته از قضایا گشوده می شود ولی این مقدار هم برای تشخیص همه علوم حصولی کفایت نمی کند و اگر بتوانیم ضمانت صحتی برای بدیهیات اولیه به دست بیاوریم به موفقیت کامل رسیده ایم زیرا در پرتو آنها می توانیم قضایای نظری و از جمله قضایای حسی و تجربی را بازشناسی و ارزشیابی کنیم .

برای این کار باید در ماهیت این قضایا بیشتر دقت کنیم از یک سوی مفاهیم تصوری آنها را مورد بررسی قرار دهیم که از چگونه مفاهیمی هستند و از چه راهی به دست می آیند و از سوی دیگر در رابطه آنها بیندیشیم که چگونه عقل حکم به اتحاد موضوع و محمول آنها می کند .

اما جهت اول را در درس هفدهم روشن کردیم و دانستیم که این قضایا از مفاهیم فلسفی تشکیل می یابند مفاهیمی که به علوم حضوری منتهی می شوند یعنی نخستین دسته از مفاهیم فلسفی مانند احتیاج و استقلال و سپس علت و معلول را از معلومات بلا واسطه و وجدانیات انتزاع می کنیم و مطابقت آنها را با منشا انتزاعشان حضورا می یابیم و سایر مفاهیم فلسفی هم به آنها بازمی گردند .

و اما جهت دوم یعنی کیفیت حکم به اتحاد موضوع و محمول آنها با مقایسه موضوعات و محمولات این قضایا با یکدیگر روشن می شود به این معنی که همه این قضایا از قبیل قضایای تحلیلی هستند

که مفهوم محمول آنها از تحلیل مفهوم موضوعشان به دست می آید مثلا- در این قضیه که هر معلولی احتیاج به علت دارد هنگامی که به تحلیل مفهوم معلول می پردازیم به این نتیجه می رسیم که معلول عبارت است از موجودی که وجود آن وابسته به موجود دیگری باشد یعنی احتیاج به موجود دیگری داشته باشد که آنرا علت می نامیم پس مفهوم احتیاج به علت در مفهوم معلول مندرج است و اتحاد آنها را با تجربه درون ذهنی می یابیم به خلاف این قضیه که هر موجودی احتیاج به علت دارد زیرا از تحلیل مفهوم موجود مفهوم احتیاج به علت به دست نمی آید و از این روی نمی توان آن را از قضایای بدیهی به حساب آورد بلکه از قضایای نظری صادق هم نیست .

بدین ترتیب روشن می شود که بدیهیات اولیه هم منتهی به علوم حضوری می شوند و به سرچشمه ضمانت صحت دست می یابند .

ممکن است اشکال شود که آنچه را ما با علم حضوری می یابیم معلول شخصی است پس چگونه می توانیم حکم آنرا درباره هر معلولی تعمیم دهیم و چنین حکم کلی را بدیهی بشماریم .

پاسخ این است که هر چند ما از یک پدیده خاصی مانند اراده خودمان مفهوم معلول را انتزاع می کنیم ولی نه از آن جهت که دارای ماهیت خاصی است و مثلا- از اقسام کیف نفسانی به شمار می رود بلکه از آن جهت که وجود آن وابسته به وجود دیگری است پس هر جا این صوصیت یافت شود این حکم هم برای آن ثابت خواهد بود البته اثبات این خصوصیت برای موارد دیگر نیازمند به برهان عقلی است و از این روی این قضیه به تنهایی نمی تواند نیازمندی

پدیده های مادی را به علت اثبات کند مگر آنکه با برهان عقلی وابستگی وجودی آنها ثابت شود چنانکه به خواست خدا در باب علت و معلول برهان آن را بیان خواهیم کرد ولی با همین قضیه می توان حکم کرد که هر جا وابستگی وجودی ثابت شود طرف وابستگی یعنی وجود علت هم ثابت خواهد بود .

نتیجه آنکه راز خطا ناپذیری بدیهیات اولیه اتکاء آنها بر علوم حضوری است

ملاک صدق و کذب قضایا

با توضیحی که پیرامون معیار باز شناسی حقایق دادیم روشن شد که قضایای بدیهی مانند بدیهیات اولیه و وجدانیات دارای ارزشی یقینی هستند و راز خطا ناپذیری آنها این است که تطابق علم و معلوم به وسیله علم حضوری ثابت می شود و قضایای غیر بدیهی را باید با معیارهای منطقی ارزشیابی کرد یعنی اگر قضیه ای بر طبق ضوابطی که در علم منطق برای استنتاج بیان شده از قضایای بدیهی به دست آمده صحیح و در غیر این صورت ناصحیح خواهد بود البته باید توجه داشته باشیم که نادرست بودن دلیل همیشه نشانه نادرستی نتیجه نیست زیرا ممکن است برای اثبات مطلب صحیحی از دلیل نادرستی استفاده شود بنا بر این بطلان دلیل فقط می تواند دلیل عدم اعتماد به نتیجه باشد نه دلیل غلط بودن واقعی آن .

در اینجا ممکن است شبهه ای القاء شود که بر اساس تعریفی که برای حقیقت شد که عبارت است از شناختی که مطابق با واقع باشد حقیقت و خطا تنها در قضایایی مورد پیدا می کند که بتوان آنها را با واقعیت خارجی سنجید اما قضایای متافیزیکی دارای واقعیت عینی نیستند که بتوان تطابق آنها را آزمود و از این روی نمی توان آنها را حقیقت یا غلط دانست بلکه باید گفت

که این قضایا پوچ و بی معنی هستند .

این شبهه از آنجا ناشی می گردد که واقعیت خارجی و عینی مساوی با واقعیتهای مادی پنداشته می شود و برای رفع آن باید خاطر نشان کرد که اولا واقعیت خارجی و عینی منحصر به مادیات نیست و شامل مجردات هم می شود بلکه در جای خودش ثابت خواهد شد که بهره آنها از واقعیت بیش از بهره مادیات است و ثانیا منظور از واقعی که قضایا باید مطابق با آن باشند مطلق محکیات قضایا و منظور از خارج ما وراء مفاهیم آنها است هر چند آن واقعیات و محکیات در ذهن تقرر یافته باشند یا از امور روانی باشند و چنانکه توضیح دادیم قضایای منطقی خالص از امور ذهنی دیگری حکایت می کنند و نسبت مرتبه ای از ذهن که جای تقرر محکیات این قضایا است به مرتبه ای که بر آن اشراف دارد مانند نسبت خارج از ذهن به ذهن است .

بنا بر این ملاک کلی صدق و کذب قضایا تطابق و عدم تطابق آنها با ما وراء مفاهیم آنها ست یعنی راه تشخیص صدق و کذب قضایای علوم تجربی این است که آنها را با واقعیتهای مادی مربوط بسنجیم مثلا برای پی بردن به صحت این قضیه که آهن در اثر حرارت انبساط می یابد این است که آهن خارجی را حرارت دهیم و تفاوت حجم آن را بیازماییم ولی قضایای منطقی را باید با مفاهیم ذهنی دیگری که تحت اشراف آنها قرار دارند بسنجیم و برای تشخیص صحت و خطای قضایای فلسفی باید رابطه ذهن و عین را مورد توجه قرار دهیم یعنی صادق بودن آنها به این است که محکیات عینی آنها اعم از

مادی و مجرد به گونه ای باشند که ذهن مفاهیم مربوطه را از آنها انتزاع کند و این سنجش مستقیما در قضایای وجدانی انجام می گیرد و با یک یا چند واسطه در سایر قضایا چنانکه توضیحش گذشت

نفس الامر

در بسیاری از عبارات فلاسفه به این تعبیر بر می خوریم که فلان مطلب مطابق با نفس الامر است از جمله در مورد قضایای حقیقیه که بعضی یا هیچیک از مصادیق موضوع آنها در خارج موجود نیست ولی هر وقت موجود شود محمول برای آن ثابت خواهد بود در چنین قضایایی گفته می شود که ملاک صدق آنها مطابقت با نفس الامر است زیرا همه مصادیق آنها در خارج موجود نیست تا مطابقت مفاد قضایا را با آنها بسنجیم و بگوییم که مطابق با خارج است .

همچنین در قضایایی که از معقولات ثانیه تشکیل می شوند مانند قضایای منطقی یا قضایایی که احکامی برای معدومات و محالات اثبات می کنند گفته می شود که ملاک صدق آنها مطابقت با نفس الامر است .

در باره معنای این اصطلاح سخنانی گفته شده که یا تکلف آمیز است مانند اینکه بعضی از فلاسفه گفته اند منظور از کلمه امر عالم مجردات است و یا مشکلی را حل نمی کند مانند اینکه گفته شده که منظور از نفس الامر خود شی ء است زیرا این سؤال به حال خود باقی می ماند که سر انجام برای ارزشیابی این قضایا باید آنها را با چه چیزی سنجید .

با توضیحی که در ملاک صدق و کذب قضایا داده شد روشن گشت که منظور از نفس الامر غیر از واقعیات خارجی ظرف ثبوت عقلی محکیات می باشد که در موارد مختلف تفاوت می کند و در مواردی مرتبه

خاصی از ذهن است مانند قضایای منطقی و در مواردی ثبوت خارجی مفروض است مانند محکی قضیه محال بودن اجتماع نقیضین و در مواردی بالعرض به خارج نسبت داده می شود چنانکه می گویند علت عدم معلول عدم علت است که رابطه علیت در حقیقت بین وجود علت و وجود معلول بر قرار است و بالعرض به عدم آنها هم نسبت داده می شود

خلاصه

۱- حقیقت بودن شناخت عبارت است از مطابقت آن با واقعی که از آن حکایت می کند و سایر تعاریف مستلزم خروج از محل بحث است .

۲- عقل گرایان معیار باز شناسی حقایق را فطرت عقل معرفی می کنند ولی این معیار نمی تواند مطابقت قضایا را با واقعیات اثبات کند .

۳- تجربه گرایان معیار حقیقت را تجربه حسی می دانند ولی علاوه بر اینکه کاربرد این معیار مخصوص محسوسات است نتیجه مطلوب نمی دهد زیرا حاصل تجربه را باید با حس درک کرد که مجددا نیاز به ارزشیابی دارد .

۴- وجدانیات چون انعکاس ذهنی علوم حضوری است و تطابق آنها را می توان حضورا درک کرد دارای ارزش صد در صد می باشند .

۵- همچنین قضایای منطقی که حکایت از امور ذهنی دیگری دارند با تجربه درون ذهنی قابل ارزشیابی هستند .

۶- تصورات تشکیل دهنده قضایای بدیهی از قبیل معقولات ثانیه هستند که بی واسطه یا با واسطه از علوم حضوری گرفته می شوند و اتحاد آنها با تجربه درون ذهنی ثابت می شود زیرا مفهوم محمول آنها از تحلیل مفهوم موضوع به دست می آید و اثبات اتحاد آنها نیاز به امر خارجی ندارد و بنا بر این راز خطا ناپذیری بدیهیات اولیه هم اتکاء آنها بر علوم حضوری است .

۷- واقعیتی که قضایای

صادقه باید مطابق آن باشند اعم از واقعیتهای مادی و مجرد و همچنین اعم از واقعیتهای ذهنی و عینی است .

۸- منظور از نفس الامر همان محکی قضایا است و موارد آن به حسب اختلاف انواع قضایا تفاوت می کند مثلا مصداق نفس الامر در قضایای علوم تجربی واقعیات مادی و در وجدانیات واقعیات نفسانی و در قضایای منطقی مرتبه خاصی از ذهن و در پاره ای از موارد واقعیت مفروض است

درس بیستم – ارزشیابی قضایای اخلاقی و حقوقی

ویژگی شناختهای اخلاقی و حقوقی

شناختهای اخلاقی و حقوقی که گاهی به نام معرفتهای ارزشی نامیده می شوند دارای ویژگیهایی هستند که می توان آنها را به دو دسته کلی تقسیم کرد یک دسته ویژگیهای مربوط به مفاهیم تصوری خاصی است که عبارات اخلاقی و حقوقی از آنها تشکیل می یابند و در درس پانزدهم درباره آنها بحث شد و دسته دیگر مربوط به شکل و هیئت عبارات ارزشی است یعنی معرفتهای اخلاقی و حقوقی را به دو شکل می توان بیان کرد یکی شکل انشائی و امر و نهی چنانکه در آیات قرآن کریم فراوان دیده می شود و دیگری شکل خبری و به صورت قضیه منطقی که دارای موضوع و محمول یا مقدم و تالی است چنانکه در موارد دیگری در آیات و روایات بکار رفته است .

می دانیم که عبارت انشائی از قبیل قضایا و قابل صدق و کذب نیست و در باره آن نمی توان سؤال کرد که آیا عبارت انشائی راست است یا دروغ و اگر چنین سؤالی بشود باید پاسخ داد که نه این است و نه آن و فقط انشاء است بلی درباره امر و نهی می توان گفت که بالالتزام دلالت بر مطلوبیت متعلق امر برای امر کننده و مبغوضیت متعلق نهی برای

نهی کننـده دارد و به لحـاظ همین دلالـت الـتزامی می توان صـدق و کـذبی برای آنهـا در نظر گرفت یعنی اگر متعلق امر واقعا مطلوب امر کننـده و متعلق نهی واقعا مبغوض نهی کننـده باشـد عبارت انشائی به حسب این دلالت التزامی صادق و در غیر این صورت کاذب خواهد بود .

بعضـی از اندیشـمندان غربی پنداشـته اند که قوام قواعد اخلاقی و حقوقی به امر و نهی و الزام و تحذیر است و به عبارت دیگر ماهیت آنها ماهیت انشائی است و از این جهت شـناختهای اخلاقی و حقوقی را قابل صـدق و کـذب نمی دانند و طبعا معتقدند که ملاکی هم برای صدق و کذب آنها نمی توان در نظر گرفت و معیاری هم برای باز شناسی حقیقت و خطای آنها نمی توان ارائه داد .

ولی این پنـداری نـادرست است و بـدون شک قواعـد اخلاقی و حقوقی را در شـکل قضایای منطقی و عبارات اخباری هم می توان بیان کرد بدون اینکه متضـمن معنای انشائی باشـند و در واقع ریختن شـناختهای اخلاقی و حقوقی در قالب عبارات انشائی یا نوعی تفنن ذهنی است و یا برای تامین اهداف تربیتی خاصی انجام می گیرد

ملاک صدق و کذب در قضایای ارزشی

قضایای اخلاقی و حقوقی به دو صورت بیان می شود صورت اول برای حکایت از ثبوت قاعده خاصـی در نظام ویژه ای اسـت چنـانکه گفته می شود دروغ گفتن برای اصـلاح ذات البین در اسـلام جایز است یا بریـدن دست دزد در اسـلام واجب است و هنگامی که فقیه یا حقوقدان مسلمانی بخواهد چنین احکامی را بیان کند نیازی به ذکر نظام اخلاقی یا حقوقی اسلام ندارد و از این روی معمولا قید در اسلام در کلام نمی آید .

ملاک صدق و کذب در چنین

قضایایی مطابقت و عـدم مطابقت آنها با مدارک و منابع اخلاقی و حقوقی است و راه شـناختن آنها هم مراجعه به منابع مربوط به نظام معین است و مثلا راه شناختن قواعد اخلاقی و حقوقی اسلام مراجعه به کتاب و سنت می باشد .

صورت دوم برای حکـایت از ثبوت واقعی و نفس الامری مفـاد آنهـا است صـرف نظر از اینکه در نظام ارزشـی خاصـی معتبر شمرده شـده یا جامعه ای آن را پذیرفته باشد چنانکه درباره اصول کلی اخلاق و حقوق و از جمله حقوق فطری گفته می شود ماننـد این قضایای اخلاقی دالت خوب است و به هیـچ انسانی نبایـد ظلم کرد و مانند این قضایای حقوقی هر انسانی حق حیات دارد و هیچ انسانی را به ناحق نباید کشت .

در اینجا است که نظریات مختلفی داده شد و مخصوصا در فلسفه های اخلاق و حقوق غربی معرکه آرائی بپا شده است

بررسی معروفترین نظریات

معروفترین نظریاتی که در این باره اظهار شده بدین شرح است:

الف- بعضـی از فلاسـفه اخلاـق و حقوق غربی اساسا منکر چنین اصول کلی و ثابتی شـده انـد و مخصوصا پوزیتویسـتها بحث درباره این مسئله را لغو و بیهوده پنداشته اند و آنها را اندیشه هایی متافیزیکی و غیر علمی قلمداد کرده اند .

البته از طرفـداران مکتب به اصـطلاح تحققی که چشـمان خود را فقط به داده های حواس دوخته اند جز این نمی توان انتظاری داشت ولی دربـاره بعضـی از اندیشـمندان دیگر که احیانـا چنین سـخنانی را ابراز کرده انـد بایـد گفت منشـا این پنـدار تحـول ارزشـهای اخلاـقی و حقوقی در جوامع مختلف و در زمانهـای متفاوت است که موجب اعتقاد ایشان به نسبیت اخلاق و حقوق شده و اصول ثابت ارزشی را مورد تشکیک

یا انکار قرار داده اند و با توضیحی که درباره نسبیت اخلاق و حقوق خواهیم داد ریشه این پندار بر کنده می شود .

ب- بعضی دیگر از فلاسفه قضایای ارزشی را از قبیل اعتباریات اجتماعی دانسته اند که برخاسته از نیازهای مردم و احساسات درونی آنها می باشد و با تغییر آنها تحول می پذیرد و از این روی آنها را از حوزه مباحث برهانی که مبتنی بر مبادی یقینی و دائمی و ضروری ست خارج دانسته اند بر این اساس ملاکی که برای صدق و کذب این قضایا می توان در نظر گرفت عبارت است از همان نیازها و رغبتهایی که موجب اعتبار آنها شده است .

در برابر ایشان باید گفت شکی نیست که همه شناختهای عملی مربوط به رفتار اختیاری انسان است رفتاری که از نوعی میل و رغبت درونی سرچشمه می گیرد و به سوی هدف و غایت خاصی متوجه است و بر این اساس مفاهیم ویژه ای که از سنخ مفاهیم ماهوی نیست شکل می گیرد و قضایایی از آنها پدید می آید ولی نقش شناختهای عملی این است که در مقام انتخاب و گزینش میلها و رغبتهای متعارض راهی را نشان دهد که به هدف اصلی و والای انسانی منتهی گردد و او را به سوی سعادت و کمال مطلوب رهنمون سازد چنین راهی همواره با خواستهای بسیاری از مردم که در بند هواها و هوسهای حیوانی و لذتهای زودگذر مادی و دنیوی هستند وفق نمی دهد بلکه ایشان را به تعدیل خواستهای غریزی و حیوانی و چشم پوشی از پاره ای از لذایذ مادی و دنیوی وادار می کند .

بنا بر این اگر منظور از نیازها و رغبتهای مردم مطلق نیازهای شخصی و گروهی است که همیشه مورد

تعارض و تزاحم واقع می شود و موجب فساد و تباهی جوامع می گردد چنین چیزی مخالف با اهداف اساسی اخلاق و حقوق است و اگر منظور نیازهای خاص و رغبتهای والای انسانی است که در بسیاری از مردم خفته و غیر فعال و مغلوب هوسها و امیال حیوانی می باشد منافاتی با ثبات و دوام و کلیت و ضرورت ندارد و موجب خروج اینگونه قضایا از حوزه شناختهای برهانی نمی گردد چنانکه اعتباری بودن مفاهیمی که معمولا موضوعات اینگونه قضایا را تشکیل می دهند و متضمن نوعی مجاز و استعاره هستند به معنای فقدان پایگاه عقلانی نیست چنانکه در درس پانزدهم اشاره شد .

ج- نظریه سوم این است که اصول اخلاق و حقوق از بدیهیات عقل عملی است و مانند بدیهیات عقل نظری بر خاسته از فطرت عقل و بی نیاز از دلیل و برهان می باشد و ملاک صدق و کذب آنها موافقت و مخالفت با وجدان انسانها است .

این نظریه که ریشه در اندیشه های فلاسفه یونان باستان دارد و بسیاری از دیگر فلاسفه شرق و غرب هم آنرا پذیرفته اند و از جمله کانت بر آن تاکید کرده است از دیگر نظریات متین تر و به حقیقت نزدیکتر است ولی در عین حال قابل مناقشات ظریفی است که به بعضی از آنها اشاره می شود:

۱- ظاهر این نظریه تعدد عقل و انفکاک مدرکات آنها از یکدیگر است که قابل منع می باشد .

۲- اشکالی که بر فطری بودن مدرکات عقل نظری شد بر این نظریه هم وارد است .

۳- اصول اخلاقی و حقوقی بدانگونه که در این نظریه تصور شده بی نیاز از استدلال و غیر قابل تعلیل نیست و حتی کلی ترین آنها که

حس عدل و قبح ظلم است نیازمند به برهان می باشد چنانکه اشاره خواهد شد

تحقیق در مسئله

برای روشن شدن حق در این مسئله چند مقدمه کوتاه را یادآور می شویم و تفصیل آنها را به فلسفه اخلاق و حقوق وامی گذاریم:

۱- قضایای اخلاقی و حقوقی مربوط به رفتار اختیاری انسان اند رفتارهایی که وسایلی برای رسیدن به اهداف مطلوب می باشند و ارزشی بودن آنها به لحاظ همین مطلوبیت وسیله ای و مقدمی آنها است .

۲- اهدافی که انسانها برای تحقق بخشیدن به آنها تلاش می کنند یا تامین نیازمندیهای طبیعی و دنیوی و ارضاء غرایز حیوانی است یا تامین منافع و مصالح اجتماعی و جلو گیری از فساد و هرج و مرج و یا رسیدن به سعادت ابدی و کمال معنوی و روحی اما هدفهای طبیعی و حیوانی منشا ارزشی برای حرکات مقدمی آنها نمی شوند و خود بخود ارتباط با اخلاق و حقوق پیدا نمی کنند اما تامین مصالح اجتماعی که خواه ناخواه اصطکاک با منافع و لذتهای فردی پیدا می کند یکی از خاستگاههای ارزش به شمار می رود همچنین در نظر گرفتن سعادت ابدی که مستلزم چشم پوشی از پاره ای خواستها و مطلوبهای مادی و دنیوی است خاستگاه دیگری برای ارزش می باشد و بالاتر از همه این است که انگیزه رفتار رسیدن به کمال حقیقی انسان باشد که مصداق آن از نظر بینش اسلامی همان قرب خدای متعال است و بنا بر این می توان گفت که ارزش در همه موارد از صرف نظر کردن خواستی برای رسیدن به خواست بالاتری بر می خیزد .

۳- برای حقوق اهداف مختلفی بیان کرده اند که کلی ترین و جامعترین آنها تامین مصالح اجتماعی است و به شاخه های گوناگونی منشعب می شود از سوی

دیگر برای اخلاق ایـدآلهای مختلفی ذکر کرده انـد که فوق همه آنها کمال نهائی در سایه قرب به خدای متعال است و هرگاه این هـدف انگیزه رفتـار انسـان واقع شود خواه رفتـار فردی باشـد و خواه اجتمـاعی دارای ارزش اخلاقی خواهـد شـد بنا بر این رفتارهای متعلق به حقوق هم می تواند در زیر چتر اخلاق قرار بگیرد به شرط اینکه به انگیزه اخلاقی انجام پذیرد .

۴- هـدفهای نـامبرده دارای دو حیـثیت هسـتند یکی مطلـوبیت آنهـا برای انسـان بـه گـونه ای کـه مـوجب صـرف نظر کردن از خواستهای پست تر می شود و از این نظر با خواست فطری انسان برای رسیدن به سعادت و کمال ارتباط پیدا می کند و حیثیتی است روانی و تابع شـناخت و مبادی علمی و ادراکی و دیگری حیثیت تکوینی آنها که کاملا عینی و مسـتقل از میل و رغبت و تشـخیص و شـناخت افراد است و هرگاه فعل را در ارتباط با هـدف مطلوب از جهت مطلوبیتش در نظر بگیریم مفهوم ارزش از آن انتزاع می شود و هرگاه آنرا از نظر رابطه وجودی با نتیجه مترتب بر آن لحاظ کنیم مفهوم وجوب یا شایسـتگی یا بایسـتگی از آن گرفته می شود که در لسان فلسفی از آن به ضرورت بالقیاس تعبیر می گردد

اکنون بـا توجه به این مقـدمات می توانیم این نتیجه بگیریم که ملاـک صـدق و کـذب و صـحت و خطا در قضایای اخلاقی و حقوقی تـاثیر آنهـا در رسـیدن به اهـداف مطلوب است تاثیری که تابع میل و رغبت یا سـلیقه و رای کسـی نیست و ماننـد سایر روابط علی و معلولی از واقعیات نفس الامری است البته تشخیص هدف نهائی و هدفهای متوسط ممکن

است مورد اشتباه واقع شود چنانکه کسانی بر اساس بینش ماده گرایانه خودشان هدف انسان را در بهزیستی دنیوی خلاصه کرده اند همچنین ممکن است در تشخیص راههایی که انسان را به هدفهای واقعی می رساند اشتباهاتی رخ دهد ولی همه این اشتباهات ضرری به واقعی بودن رابطه سبب و مسببی بین افعال اختیاری و نتایج مترتب بر آنها نمی زند و موجب خروج آنها از حوزه مباحث عقلی و قابل استدلال برهانی نمی گردد چنانکه اشتباهات فلاسفه به معنای انکار واقعیات عقلی و مستقل از آراء و اندیشه ها نیست و چنانکه اختلافات دانشمندان در قوانین علوم تجربی به معنای نفی آنها نمی باشد .

نتیجه آنکه اصول اخلاق و حقوق از قضایای فلسفی و قابل استدلال با براهین عقلی است هر چند عقل انسان عادی در فروع و جزئیات در اثر پیچیدگی فرمولها و کثرت عوامل و متغیرات و عدم احاطه به آنها نارسا باشد و نتواند حکم هر قضیه جزئی را از اصول کلی استنتاج کند و در این موارد است که چاره ای جز استناد به وحی نیست .

بنا بر این نه قول کسانی صحیح است که قضایای اخلاقی و حقوقی را تابع میلها و رغبتها یا سلیقه ها و بینشهای فردی و گروهی می پندارند و از این روی اصول کلی و ثابتی را برای آنها نمی پذیرند و نه قول کسانی حق است که آنها را تابع نیازها و شرایط متغیر زمانی و مکانی می دانند و استدلال برهانی را که مخصوص قضایای کلی و دائمی و ضروری است در مورد آنها جاری نمی دانند و نه قول کسانی صحیح است که این قضایا را مربوط به عقل دیگری غیر از عقل نظری

می انگارند و از این روی استدلال برای آنها را با مقدمات فلسفی که مربوط به عقل نظری است نادرست می شمارند

حل یک شبهه

در اینجا ممکن است شبهه ای القاء شود که این نظر مخالف با نظر همه منطقیین است که مورد قبول فلاسفه اسلامی هم می باشد زیرا در منطق بیان کرده اند که جدل از مقدمات مشهوره و مسلمه تشکیل می یابد بر خلاف برهان که از مقدمات یقینی ترکیب می شود و برای مقدمات مشهوره به حسن صدق مثال زده اند که از قضایای اخلاقی است .

در پاسخ باید گفت بزرگان منطقیین اسلام همچون ابن سینا (۱) و خواجه نصیر الدین طوسی تصرح کرده اند که این قضایا به همین صورت کلی و مطلق از مشهورات به شمار می روند و تنها در جدل می توان از آنها استفاده کرد نه در برهان زیرا آنها دارای قیود خفی و خاصی است که از رابطه فعل با نتیجه مطلوب به دست می آید و از این جهت راست گفتنی که موجب قتل نفوس بی گناهی شود پسندیده نیست بنا بر این اگر اینگونه قضایا با همین شکل کلی و مطلق و به استناد پذیرش عمومی در قیاسی به کار گرفته شوند آن قیاس جدلی خواهد بود ولی ممکن است همین قضایا را با توجه به ملاکهای عقلی و با در نظر گرفتن روابط دقیق و قیود خفی به صورت قضایای یقینی در آورد و برای آنها برهان اقامه نمود و نتیجه آن را در برهان دیگری به کار گرفت

نسبیت در اخلاق و حقوق

همانطور که اشاره شد بسیاری از قضایای ارزشی به خصوص قضایای حقوقی دارای استثنائاتی هستند و حتی حسن راست گفتن هم کلیت ندارد و از سوی دیگر گاهی موضوع واحدی محل اجتماع دو عنوان واقع می شود که دارای حکمهای متضاد هستند و در صورت تساوی ملاکهای آنها شخص

در انجام دادن یا ندادن آن مخیر است و در صورت اهمیت یکی از ملاکها و رجحان مصلحت آن بر دیگری موظف است که ملاک اهم را رعایت کند و عملا حکم دیگر ساقط می شود و همچنین ملاحظه می شود که بعضی از احکام حقوقی دارای قیود زمانی هستند و پس از مدتی منسوخ می گردند با توجه به این نکات چنین تصوری بوجود آمده که احکام ارزشی مطلقا نسبی هستند و عمومیت افرادی و اطلاق زمانی ندارند و نیز مکتبهایی که گرایشهای پوزیتویستی دارند اختلاف نظامهای ارزشی در جوامع و زمانهای مختلف را دلیل نسبی بودن کلیه قضایای ارزشی دانسته اند .

ولی حقیقت این است که نظیر اینگونه نسبیتها در قوانین علوم تجربی هم وجود دارد و لیت یک قانون تجربی هم در گرو تحقق شرایط و نبودن موانع و مزاحمات است و از دیدگاه فلسفی بازگشت این قیود به مرکب بودن علل پدیده ها است و با فقدان یک شرط معلول هم منتفی می گردد .

بنا بر این اگر علل احکام اخلاقی و حقوقی دقیقا تعیین شود و قیود و شروط موضوعات آنها کاملا در نظر گرفته شود خواهیم دید که اصول اخلاقی و حقوقی هم در دایره ملاکات و علتهای تامه دارای عمومیت و اطلاق می باشند و از این جهت نیز تفاوتی با سایر قوانین علوم ندارند .

یادآور می شویم که در این مبحث تکیه روی اصول کلی اخلاق و حقوق است اما پاره ای از جزئیات مانند مقررات راهنمایی و نظایر آنها از محل این بحث خارج است

فرق بین قضایای حقوقی و اخلاقی

در پایان این مبحث خوب است اشاره ای به فرق بین قضایای اخلاقی و حقوقی داشته باشیم البته بین این دو دسته از قضایا تفاوتهای

متعددی وجود دارد که باید در فلسفه اخلاق و حقوق مورد بررسی قرار گیرد و ما در اینجا تنها به یکی از آنها که به نظر ما مهمترین و اساسی ترین فرق بین این دو دسته از قضایای عملی است اشاره می کنیم و آن تفاوت در اهداف است.

چنانکه می دانیم هدف اصلی حقوق سعادت اجتماعی مردم در زندگی دنیا است که به وسیله قواعد حقوقی با ضمانت اجرائی دولت تامین می شود ولی هدف نهائی اخلاق سعادت ابدی و کمال معنوی است و دایره آن وسیعتر از مسائل اجتماعی است و از این روی موضوعات حقوقی و اخلاقی تداخل پیدا می کند و یک قضیه از این نظر که مربوط به سعادت اجتماعی انسان است و مورد حمایت دولت می باشد حقوقی و از این لحاظ که می تواند در سعادت ابدی و کمال معنوی انسان مؤثر باشد اخلاقی تلقی می شود مانند وجوب رد امانت و حرمت خیانت در چنین مواردی اگر رعایت این قاعده فقط به انگیزه ترس از مجازات دولت باشد ارزش اخلاقی ندارد هر چند کاری است موافق با موازین حقوقی و اگر به انگیزه هدف عالیتر که همان هدف اخلاقی است انجام گیرد کاری اخلاقی هم خواهد بود .

باید یاد آور شویم که این تفاوت بر حسب نظری است که در فلسفه اخلاق پذیرفته ایم ولی نظرهای دیگری هم وجود دارد که باید برای اطلاع از آنها به کتب فلسفه اخلاق و فلسفه حقوق مراجعه کرد

خلاصه

۱- بر خلاف آنچه بعضی از غربیان پنداشته اند قوام قواعد اخلاقی و حقوقی به انشاء و امر و نهی نیست و از این روی می توان برای آنها ملاک صدق و کذبی در نظر

گرفت .

۲- هنگامی که بیان یک قاعده اخلاقی یا حقوقی به منظور حکایت از ثبوت آن در نظام خاصی باشد ملاک صدق و کذب آن مطابقت یا عدم مطابقت با مدارک و منابع آن نظام خواهد بود .

۳- اما هنگامی که منظور حکایت از ثبوت واقعی مفاد آن باشد با صرف نظر از اینکه در نظام خاصی معتبر شناخته شده یا مورد قبول جامعه ای قرار گرفته است در باره ملاک صدق و کذب آن اختلاف نظرهایی وجود دارد .

۴- بعضی اساسا منکر اصول ثابتی برای اخلاق و حقوق شده اند چنانکه پوزیتویستها چنین بحثی را متافیزیکی و غیر علمی پنداشته اند .

۵- چیزی که می تواند بعنوان سندی برای این انکار ارائه شود اختلاف نظامهای ارزشی و نسبی بودن آنها است که در باره آن بحث خواهد شد .

۶- بعضی از فلاسفه قضایای ارزشی را از اعتباریات اجتماعی و تابع نیازها و رغبتهای تغییر پذیر مردم دانسته اند و از این روی آنها را از حوزه بحثهای برهانی خارج شمرده اند .

۷- روشن است که خواستهای شخصی و گروهی که همیشه منشا اختلافات و فسادها است نمی تواند منشا قواعد اخلاقی و حقوقی به حساب آید اما خواستهای والای انسانی اموری ثابت و تغییر ناپذیرند و از این روی نمی توان تغییر پذیری را دلیل خروج از مباحث برهانی قرار داد .

۸- بعضی دیگر از فلاسفه اصول اخلاق و حقوق را از بدیهیات عقل عملی انگاشته اند و استدلال از مقدمات عقل نظری را برای آنها روا ندانسته اند .

۹- تعدد عقل و انفکاک مدرکات آنها از یکدیگر قابل منع است چنانکه بدیهی بودن همه اصول اخلاقی و حقوقی نیز مورد قبول نیست علاوه بر آنکه

اشکالی که در مورد فطری بودن بدیهیات نظری شد در اینجا هم وارد است .

۱۰- حق این است که اصول اخلاقی و حقوقی مبین رابطه سبب و مسببی بین افعال اختیاری انسان و هدفهای مطلوب در اخلاق و حقوق است که مانند دیگر رابطه های علی امری واقعی و نفس الامری است و باید کشف شود نه اینکه به وسیله انشاء اعتبار گردد و ملاک صدق و کذب چنین قضایایی موافقت و مخالفت آنها با آن روابط واقعی و مصالح نفس الامری است .

۱۱- اما اینکه منطقیین قضایای اخلاقی را از مشهورات شمرده اند که فقط در جدل از آنها استفاده می شود نه در برهان مبنی بر این است که معمولا- اینگونه قضایا دارای قیدهای خاصی هستند که در کلام آورده نمی شوند و به صورت مطلق از مشهورات به شمار می روند ولی اگر قیود واقعی آنها دقیقا در نظر گرفته شود هم به وسیله برهان قابل اثبات است و هم می توان نتیجه برهان را مقدمه برهان دیگری قرار داد .

۱۲- منشا توهم نسبیت در اخلاق و حقوق یکی همین قیود واقعی قضایای ارزشی است که منشا استثنائاتی می شود چنانکه حسن راست گفتن هم کلیت ندارد و دیگری اجتماع دو عنوان مختلف در موضوع واحد است که گاهی موجب دو حکم متضاد برای آن می گردد و همچنین محدودیتهای زمانی بعضی از احکام جزئی حقوق می باشد .

۱۳- صرف نظر از احکام و مقررات جزئی که از محل بحث خارج است قیود و استثنائات و همچنین تعارض و تزاحم در قوانین علوم تجربی هم وجود دارد و بازگشت آنها از دیدگاه فلسفی به مرکب بودن علت حکم از مقتضی و شروط وجودی

و عدمی است .

۱۴- قواعد حقوقی و اخلاقی فرقهای مختلفی دارند که مهمترین آنها از اختلاف اهداف آنها سرچشمه می گیرد زیرا هدف کلی قواعد حقوقی تامین سعادت اجتماعی است که در سایه اجراء قوانین به وسیله دولت حاصل می شود ولی هدف نهائی اخلاق سعادت ابدی و کمال نهائی انسان است که فوق هدف حقوق می باشد چنانکه از نظر مورد وسعت بیشتری دارد و شامل مسائل فردی هم می شود

پی نوشتها:

۱- ر. ک برهان شفا مقاله ۱ فصل ۴ و طبیعیات شفا فن ۶ مقاله ۱ فصل ۵.

بخش سوم – هستی شناسی

درس بیست و یکم – مقدمه هستی شناسی

مقدمه درس

در بخش اول نخست مروری بر سیر تفکر فلسفی داشتیم و سپس به بیان اصطلاحات علم و فلسفه و روابط فلسفه با علوم و با عرفان پرداختیم و در پایان اهمیت و ضرورت پژوهش در مسائل فلسفی را توضیح دادیم .

در بخش دوم اقسام شناخت را مورد بررسی قرار دادیم و نقش عقل و حس را در تصورات و تصدیقات روشن ساختیم و سرانجام مسئله اساسی شناخت شناسی یعنی ارزش شناخت را بیان کردیم و توان عقل را بر حل مسائل فلسفی و متافیزیکی ثابت نمودیم .

اینک نوبت آن فرا رسیده که به کمک این نیروی عظیم خدادادی که یکی از بزرگترین نعمتهای الهی برای انسان است به بررسی مسائل هستی شناسی و متافیزیک بپردازیم که از سویی مادر علوم به شمار می رود و از سوی دیگر کلید حل مهمترین مسائل بنیادی در زندگی انسان می باشد مسائلی که اساسی ترین نقش را در سرنوشت بشر و سعادت و خوشبختی ابدی یا شقاوت و بدبختی جاودانی وی ایفاء می نمایند .

در این بخش حقیقت هستی و انواع و جلوه های آن و روابط کلی موجودات با

یکدیگر مورد بحث و کاوش قرار می گیرد اما پیش از پرداختن به این مباحث لازم است توضیحی پیرامون مفاهیم و روابط آنها با مصادیق عینی و نیز توضیحی پیرامون الفاظ و روابط آنها با معانی بدهیم و به برخی از لغزشگاههایی که در این زمینه ها وجود دارد اشاره کنیم تا در ضمن بحثهای آینده دچار لغزش و مغالطه نشویم آنچنانکه بسیاری از اندیشمندان دچار شده اند

هشداری درباره مفاهیم

واضح است که سر و کار عقل همواره با مفاهیم است و هر جا فکر و اندیشه ای تحقق یابد یا تعقل و استدلالی انجام گیرد مفاهیم ذهنی نقش ابزارهای ضروری و جانشین ناپذیر را ایفاء می کنند حتی علوم حضوری هنگامی می توانند در فکر و استدلال مورد بهره برداری قرار گیرند که مفاهیم ذهنی از آنها گرفته شود و حتی هنگامی که به وجود عینی و خارجی اشاره می کنیم و توجه ذهن را به ماورای خودش معطوف می داریم باز هم از مفاهیم عینی و خارجی استفاده می کنیم مفاهیمی که نقش آینه و مرآت یا سمبول و علامت را برای حقایق عینی بازی می کنند .

ولی به کار گرفتن مفاهیم در افکار و استدلالها همیشه و در همه علوم عقلی یکسان نیست و اختلاف استفاده از مفاهیم از سویی به تفاوت ذاتی خود مفاهیم بر می گردد مانند اختلافی که بین مفاهیم ماهوی و فلسفی و منطقی وجود دارد و ویژگی هر دسته از آنها موجب اختصاص به شاخه معینی از علوم می شود و از سوی دیگر به کیفیت به کار گرفتن مفاهیم و چگونگی التفات و توجه ذهن به آنها مربوط می گردد مثلا مفهوم کلی را نمی توان مرآت و نشانه ای برای امور خارجی

و عینی قرار داد زیرا اشیاء و اشخاص خارجی همیشه به صورت شخصی موجود می شوند و ممکن نیست یک موجود خارجی با وصف کلیت تحقق یابد و این همان مطلبی است که فلاسفه می گویند وجود مساوق با تشخص است پس عدم استفاده از مفهوم کلی به عنوان مرآت و علامتی برای امور خارجی مربوط به ویژگی ذاتی خود این مفهوم است که مانند سایر معقولات منطقی فقط درباره مفاهیم ذهنی دیگر می تواند به کار رود بر خلاف مفاهیم ماهوی و فلسفی که به شکلی می توانند از امور خارجی حکایت کنند .

این مفاهیم چنانکه در مبحث شناخت شناسی دانستیم به دو دسته کلی و جزئی تقسیم می شوند مفاهیم جزئی همواره آینه ای برای اشیاء و اشخاص خاصی هستند و توان حکایت از غیر از مصادیق مشخص خودشان را ندارند بر عکس مفاهیم کلی که می توانند مرآت برای اشیاء بی شماری واقع شوند و این دو ویژگی مربوط به حیثیت مرآتیت و مفهومیت آنها است ولی همین مفاهیم کلی دارای حیثیت دیگری هستند و آن عبارت است از حیثیت وجود آنها در ذهن و از این نظر مانند وجود مفاهیم جزئی و مانند وجودهای خارج از ذهن اموری شخصی به شمار می روند چنانکه در درس چهاردهم گفته شد .

آن دسته از مفاهیم کلی که مصداق خارجی دارند و به اصطلاح اتصافشان خارجی است نیز بر دو دسته تقسیم می شوند یک دسته مفاهیمی که به منزله قالبهایی برای امور یکسانی هستند و حدود ماهوی آنها را مشخص می سازند مفاهیم ماهوی و دیگری مفاهیمی که از اصل هستی و روابط وجودی و نیز از نقص و امور عدمی حکایت می کنند و نمایشگر ماهیت خاصی نیستند

مفاهیم فلسفی دسته اول طبعا ماهیت مشترک بین افراد و به عبارت دیگر حدود یکسان موجوداتی را نشان می دهند اما دسته دوم چنین شانی را ندارند و چون انتزاع آنها مرهون دیدگاه عقلی خاصی است و به اصطلاح عروضشان ذهنی است صدق آنها بر موارد متعدد نشانه وحدت دیدگاهی است که عقل درباره آنها دارد هر چند از نظر ماهیت و حدود وجودی مختلف باشند مانند مفهوم علت که هم بر امور مادی صدق می کند و هم بر امور مجرد که اختلاف ماهوی با آنها دارند .

البته انتزاع مفهوم علت از امور مختلف الحقیقه گزاف و بی حساب نیست اما نمی تواند وحدت مفهومی آن دلیل وحدت حقیقت مصادیق باشد و کافی است که همه آنها در این جهت شریک باشند که موجود دیگری بر آنها توقف دارد جهتی که با التفات عقل تعین می یابد و برای اینکه اینگونه جهات عقلی با جهات خارجی و حدود وجودی اشتباه نشوند بهتر این است که اصطلاح انحاء و شؤون وجودی را به جای حدود وجودی درباره آنها به کار ببریم و مثلا بگویم وحدت مفهوم علت نشانه اشتراک نحوه وجود یا اشتراک چند موجود در شان واحدی است یعنی همه آنها در این جهت شریک اند که در موجود دیگری تاثیر می کنند یا وجود دیگری وابسته به آنها است .

همچنین کثرت و مفاهیم فلسفی یا تعدد مفاهیم ماهوی و فلسفی در موردی دلیل کثرت جهات و حیثیات خارجی آن نمی شود و چنانکه در مورد وجدانیات و علوم حضوری دانستیم با اینکه معلوم ما امر واحد و بسیطی است ذهن مفاهیم متعددی از آن می گیرد و آن را به صورت قضیه ای مرکب از

چند مفهوم منعکس می سازد .

نیز صدق یک مفهوم فلسفی مانند مفهوم علت بر مورد خاصی دلیل نفی مقابل آن نیست بر خلاف مفاهیم ماهوی مثلا اگر مفهوم سفید بر جسمی صادق بود دیگر مفهوم سیاه در همان حال و بر همان نقطه صادق نخواهد بود به خلاف اینکه شی ء واحدی در عین حال که متصف به علت برای موجودی می شود متصف به معلول برای موجود دیگری می گردد به عبارت اصطلاحی برای تحقق تقابل در مفاهیم فلسفی باید وحدت جهت و اضافه را نیز در نظر گرفت .

حاصل آنکه در مقام به کار گرفتن مفاهیم باید به دو نکته مهم توجه داشته باشیم یکی آنکه ویژگی خاص هر نوع از مفاهیم را در نظر داشته باشیم که مبادا بی جهت حکم نوع خاصی از مفاهیم را به انواع دیگر تعمیم ندهیم و مخصوصا به ویژگیهای هر یک از مفاهیم ماهوی و فلسفی و منطقی توجه داشته باشیم زیرا بسیاری از مشکلات فلسفی در اثر خلط بین این مفاهیم پدید آمده است و دیگری آنکه ویژگی مفاهیم را به مصادیق و بالعکس ویژگی مصادیق را به مفاهیم سرایت ندهیم تا در دام مغالطه و اشتباه مفهوم با مصداق نیفتیم

هشداری درباره الفاظ

دانستیم که ابزار اصلی اندیشیدن و استدلال کردن مفاهیم و معقولات است ولی نقل و انتقال اندیشه ها و تفهیم و تفهم همواره به وسیله الفاظ صورت می گیرد و همانگونه که مفاهیم نقش مرآت و آینه را برای امور خارجی ایفاء می کنند الفاظ نیز همین نقش را نسبت به مفاهیم بازی می کنند و میان الفاظ و مفاهیم آن چنان رابطه مستحکمی بوجود می آید که غالبا هنگام فکر کردن الفاظ حاکی

از مفاهیم به ذهن می آید و بر این اساس الفاظ را وجود لفظی اشیاء نامیده اند چنانکه مفاهیم را وجود ذهنی آنها تلقی کرده اند و بعضی چندان مبالغه کرده اند که اساسا فکر کردن را سخن گفتن ذهنی دانسته اند و طرفداران مکتب تحلیل زبانی لینگویستیک پنداشته اند که مفاهیم فلسفی واقعیتی ورای الفاظ ندارند و بازگشت بحثهای فلسفی به شاخه ای از مباحث زبان شناختی است پنداری که بی مایگی آن تا حدودی در حث شناخت شناسی آشکار شده است .

رابطه لفظ و معنی گاهی چنین توهمی را پدید می آورد که صفات الفاظ به مفاهیم هم سرایت می کند و مثلا وحدت لفظ و اشتراک لفظی از نوعی وحدت معنی و مفهوم حکایت می کند چنانکه بر عکس گاهی مشترک معنوی از قبیل مشترک لفظی پنداشته می شود یا اینکه کلید حل مشکلات فلسفی از تبیین شؤون الفاظ و حقیقت و مجاز و استعاره و مانند آنها جستجو می گردد یا اینکه مفاهیمی که در لفظ و اصطلاح واحدی شریک هستند در اثر قرابت به جای یکدیگر گرفته می شوند و مغالطه ای از باب اشتراک لفظی رخ می دهد چنانکه در درس چهارم اشاره شد از این روی باید دقت کرد که مسائل لفظی با مسائل معنوی درنیامیزند و همچنین احکام الفاظ به معانی سرایت داده نشود و نیز در هر مبحثی معنای مورد نظر کاملا مشخص شود تا مغالطه ای از جهت اشتراک در لفظ پیش نیاید

بداهت مفهوم وجود

در بخش اول دانستیم که قبل از شروع در مسائل هر علم باید نخست موضوع آن را بشناسیم و تصور صحیحی از آن داشته باشیم و نیز در هر علم حقیقی غیر قراردادی باید از وجود حقیقی موضوع آن آگاه باشیم

تا مباحثی که بر محور آن دور می زنـد بی پایه و بی اساس نباشـد و در صورتی که وجود موضوع بـدیهی نباشد باید به عنوان یکی از مبادی تصدیقی علم اثبات شود که معمولا این کار در علم دیگری انجام می گیرد و نیازمند به بحثهای فلسفی است .

اکنون ببینیم موضوع خود فلسفه از نظر تصور و تصدیق چگونه است .

بر اسـاس تعریفی که از فلسـفه اولی یـا متافیزیـک شـده موضوع این علم موجود مطلق یا موجود بما هو موجود است اما مفهوم موجـود از بـدیهی ترین مفـاهیم است که ذهن از همه موجـودات انـتزاع می کنـد و نه نیـازی به تعریـف دارد و نه اساسـا چنین کـاری ممکن است زیرا همچنـان که در مفهـوم علم گفته شـد که مفهـومی روشـنتر از آن یـافت نمی شود که بتوان آنرا مـبین معنای علم قرار داد در اینجا هم امر به همین منوال است .

یکی از شواهد روشن بر بداهت مفهوم وجود این است همانگونه که در مبحث شناخت شناسی دانستیم هنگامی که یک معلوم حضوری در ذهن منعکس می شود به صورت قضـیه هلیه بسـیطه درمی آید که محمول آن موجود است و این کاری است که ذهن نسـبت به ساده ترین و ابتدائی ترین یافته های حضوری و شـهودی انجام می دهد و اگر مفهوم روشـنی از وجود و موجود نمی داشت چنین کاری ممکن نمی بود .

با این وصف شبهاتی پیرامون مفهوم وجود و موجود القاء شده و بحثهایی را در فلسفه های غربی و اسلامی برانگیخته است که با اختصار به آنها اشاره می شود

نسبت بین وجود و ادراک

از جمله بحثهـایی که پیرامون مفهوم وجود مطرح شـده این است که بارکلی ادعا کرده است که معنای وجود چیزی جز درک کردن یا درک شدن نیست

ولی فلاسفه آن را به معنای دیگری گرفته اند و به دنبال آن بحثهای بی حاصلی را مطرح ساخته اند که منشا آن همان سوء استعمال این واژه می باشد وی بر این ادعا پای می فشرد و آنرا یکی از اصول نظریه فلسفی خودش قلمداد می کند .

حقیقت این است که خود بارکلی به این اتهام سزاوارتر است زیرا معنای این واژه و معادلهایش در همه زبانها مانند هستی در زبان فارسی جای هیچگونه ابهامی ندارد و ابدا معنای درک شدن یا درک کردن را نمی فهماند و اگر در بعضی از زبانها واژه معادل وجود یا واژه معادل ادراک ریشه مشترک داشته باشد نباید آن را در معنای معروف این کلمه دخالت داد .

از جمله شواهد بطلان این ادعا آن است که وجود بیش از یک معنی ندارد در صورتی که درک کردن و درک شدن دو معنای مختلف اند نیز معنای وجود یک مفهوم نفسی است که در آن نسبتی به فاعل یا مفعول لحاظ نمی شود و به همین جهت بر وجود خدای متعال هم که جای توهم نسبت فاعلی و مفعولی ندارد اطلاق می گردد به خلاف معنای ادراک که متضمن نسبت به فاعل و مفعول است .

در واقع این سخن بارکلی یکی از موارد اشتباه مفهوم به مصداق است آن هم اشتباهی مضاعف زیرا وی مقام ثبوت و اثبات را با هم خلط کرده است و لازمه اثبات وجود برای موجودات را که درک کردن یا درک شدن می باشد به ثبوت نفس الامری آنها نسبت داده است .

حاصل آنکه مفهوم وجود و مفهوم ادراک دو مفهوم متباین هستند و مفهوم هیچکدام از تحلیل مفهوم دیگری به دست نمی آید و تنها

چیزی که می توان گفت این است که بعد از اثبات وجود خدا و احاطه علمی او بر همه موجودات می توان گفت هر موجودی یـا درک کننـده است یـا درک شونـده زیرا اگر موجودی درک کننـده هم نباشـد دست کم متعلق علم الهی می باشـد امـا این تساوی در مصداق که نیازمند به براهینی می باشد ربطی به تساوی مفهوم وجود با مفهوم ادراک ندارد

خلاصه

۱- سـر و کار عقل همواره با مفاهیم ذهنی است و حتی اسـتفاده از علوم حضوری در فکر و اسـتدلال متوقف بر گرفتن مفاهیم ذهنی از آنها است .

۲- اسـتفاده از مفـاهیم به صورتهـای مختلفی انجـام می گیرد و این اختلاف یا مربوط به اختلاف ذاتی خود مفاهیم است مانند تفـاوتی که بین مفـاهیم مـاهوی و فلسـفی و منطقی وجود دارد و یـا مربوط به اختلاف جهات و حیثیاتی است که برای آنها در نظر گرفته می شود مانند حیثیت مفهومی و حیثیت وجودی .

۳- وحـدت مفاهیم ماهوی نشانه حدود وجودی مشترک و یکسان بین مصادیق خارجی است ولی وحدت مفهوم فلسـفی نشانه وحدت دیدگاه عقل در انتزاع آن می باشد و می توان از آن به وحدت نحوه یا شان وجود تعبیر کرد .

۴- کثرت مفاهیم فلسفی یا تعدد معقولات اولی و ثانیه ای که از یک مورد انتزاع می شوند نشانه تعدد حیثیات عینی و خارجی آن نیست .

۵- در تقابل مفاهیم فلسفی باید وحدت جهت و اضافه را نیز در نظر گرفت .

۶- در مقام فکر و اسـتدلال بایـد ویژگیهای مفاهیم را مورد توجه قرار داد و مخصوصا از خلط احکام مفاهیم با مصادیق احتراز کرد که مغالطه ای از باب اشتباه مفهوم به مصداق رخ ندهد .

۷-

رابطه حکایت و نمایشگری که بین الفاظ و معانی وجود دارد ممکن است منشا خلط احکام لفظ با احکام معنی شود چنانکه ممکن است در مشترکات لفظی معنایی به جای معنای دیگر گرفته شود و مغالطه ای از باب اشتراک لفظ رخ دهد.

۸- موجود که موضوع فلسفه اولی است از نظر مفهوم بدیهی و بی نیاز از تعریف است و یکی از شواهد آن انعکاس معلومات حضوری به صورت هلیات بسیطه در ذهن است که در آنها از مفهوم موجود استفاده می شود .

۹- بارکلی مفهوم وجود را مساوی با درک کردن و درک شدن پنداشته و فلاسفه را به سوء استعمال این واژه متهم ساخته است .

۱۰- ولی خود او به این اتهام سزاوارتر است زیرا تباین مفهوم وجود و مفهوم درک روشن است و از شواهد آن وحدت مفهوم وجود و خالی بودن آن از نسبت فاعل و مفعول می باشد و اما تساوی مصداق که نیازمند به برهان است ربطی به اتحاد مفهومی ندارد

درس بیست و دوم – مفهوم وجود

وحدت مفهوم وجود

یکی دیگر از مباحثی که پیرامون مفهوم وجود مطرح شده این است که آیا وجود به معنای واحدی بر همه موجودات حمل می شود و به اصطلاح مشترک معنوی است یا اینکه دارای معانی متعددی می باشد و از قبیل مشترکات لفظی است .

منشا این بحث از آن جا است که گروهی از متکلمین پنداشته اند که وجود را به معنایی که به مخلوقات نسبت داده می شود نمی توان به خدای متعال نسبت داد از این روی بعضی گفته اند که وجود به هر چیزی نسبت داده شود معنای همان چیز را خواهد داشت مثلا در مورد انسان معنای انسان را دارد و در مورد درخت معنای درخت

را و بعضی دیگر برای آن دو معنی قائل شده اند یکی مخصوص خدای متعال و دیگری مشترک بین همه مخلوقات .

خاستگاه این شبهه خلط بین ویژگیهای مفهوم و مصداق است یعنی آنچه در مورد خدای متعال قابل مقایسه با مخلوقات نیست مصداق وجود است نه مفهوم آن و اختلاف در مصادیق موجب اختلاف در مفهوم نمی شود .

و می توان خاستگاه آنرا خلط بین مفاهیم ماهوی و فلسفی دانست به این تقریر هنگامی وحدت مفهوم نشانه ماهیت مشترک بین مصادیق است که از قبیل مفاهیم ماهوی باشد ولی مفهوم وجود از قبیل مفاهیم فلسفی است و وحدت آن فقط نشانه وحدت حیثیتی است که عقل برای انتزاع آن در نظر می گیرد و آن عبارت است از حیثیت طرد عدم .

فلاسفه اسلامی در مقام رد قول اول بیاناتی ایراد کرده اند از جمله آنکه اگر وجود بر هر چیزی که حمل می شد معنای همان موضوع را می داشت لازمه اش این بود که حمل در هلیات بسیطه که از قبیل حمل شایع است به حمل اولی و بدیهی برگردد و نیز شناخت موضوع و محمول آنها یکسان باشد به طوری که اگر کسی معنای موضوع را ندانست معنای محمول را هم نفهمد .

و برای رد قول دوم بیانی دارند که حاصلش این است اگر معنای وجود در مورد خدای متعال غیر از معنای آن در مورد ممکنات می بود لازمه اش این بود که نقیض معنای هر یک بر دیگری منطبق گردد زیرا هیچ چیزی نیست که یکی از نقیضین بر آن صدق نکند مثلا هر چیزی یا انسان است و یا لا انسان و نقیض معنای وجود در ممکنات عدم است حال اگر وجود

به همین معنای مقابل عدم به خدا نسبت داده نشود باید نقیض آن عدم به آفریدگار نسبت داده شود و وجودی که به او نسبت داده می شود در واقع از مصادیق عدم باشد .

به هر حال کسی که ذهنش با چنان شبهه ای مشوب نشده باشد تردیدی نخواهد داشت که واژه وجود و هستی در همه موارد به یک معنی به کار می رود و لازمه وحدت مفهوم وجود این نیست که همه موجودات دارای ماهیت مشترکی باشند

مفهوم اسمی و مفهوم حرفی وجود

سومین بحثی که پیرامون مفهوم وجود مطرح شده درباره اشتراک واژه وجود بین معنای اسمی و مستقل و معنای حرفی و ربطی است .

توضیح آنکه در قضیه منطقی علاوه بر دو مفهوم اسمی و مستقل موضوع و محمول مفهوم دیگری لحاظ می شود که رابط بین آنها است و در زبان فارسی با لفظ است به آن اشاره می شود ولی در زبان عربی معادلی ندارد و هیئت ترکیبی جمله را می توان حاکی از آن به شمار آورد این مفهوم از قبیل معانی حرفی است و مانند معانی حروف اضافه استقلالا قابل تصور نیست بلکه باید آن را در ضمن جمله درک کرد منطقیین این معنای حرفی را وجود ربطی یا وجود رابط می نامند در برابر معنای اسمی آن که می تواند محمول واقع شود و از این روی آن را وجود محمولی می خوانند .

صدرالمتالهین در اسفار تصریح کرده است که استعمال واژه وجود در چنین معنای حرفی به اصطلاح خاصی غیر از معنای معروف و مصطلح آن است که معنایی اسمی و مستقل می باشد و بنابراین باید کاربرد کلمه وجود را در این دو معنی به صورت مشترک لفظی دانست .

ولی

بعضی دیگر به این نکته توجه نکرده اند و مفهوم وجود را مطلقا مشترک معنوی دانسته اند بلکه پا را فراتر نهاده خواسته اند از راه چنین مفهومی وجود عینی رابط را نیز اثبات کنند به این بیان که وقتی مثلا می گوییم علی دانشمند است واژه علی حکایت از شخص خاصی می کند و در ازاء واژه دانشمند هم دانش وی وجود دارد که آن هم در خارج موجود است پس مفهوم رابط قضیه هم که با لفظ است نشان داده می شود حکایت از نسبت خارجی بین دانش و علی می نماید بنا بر این در متن خارج هم نوعی وجود ربطی اثبات می شود .

ولی در اینجا هم بین مفاهیم و احکام منطقی با مفاهیم و احکام فلسفی خلطی صورت گرفته و احکام قضیه را که مربوط به مفاهیم ذهنی است به مصادیق خارجی سرایت داده اند و بر این اساس وجود نسبت در هلیات بسیطه را انکار کرده اند به این جهت که نمی توان بین خود شی ء و وجود آن نسبتی تصور کرد در صورتی که وجود نسبت در قضیه ای که حاکی از یک امر بسیط است مستلزم وجود خارجی نسبت در مصداق آن نیست بلکه اساسا هیچگاه نمی توان نسبت را از امور عینی و خارجی به حساب آورد و نهایت چیزی که می توان گفت این است که نسبت در هلیات بسیطه نشانه وحدت مصداق موضوع و محمول و در هلیات مرکبه نشانه اتحاد عینی آنها است .

عجیب این است که بعضی از فلاسفه مغرب زمین اصلا معنای اسمی وجود وجود محمولی را انکار کرده اند و مفهوم وجود را منحصر در معنای حرفی و رابط بین موضوع و محمول پنداشته اند و بدین

ترتیب هلیات بسیطه را شبه قضیه شمرده اند نه قضیه حقیقی زیرا اینگونه قضایا به گمان ایشان در واقع محمولی ندارند .

حقیقت این است که اینگونه سخنان از ضعف قدرت ذهن بر تحلیلات فلسفی نشات می گیرد و گرنه مفهوم اسمی و استقلالی وجود چیزی نیست که قابل انکار باشد بلکه معنای حرفی آن است که باید با زحمت اثبات شود مخصوصا برای کسانی که در زبان ایشان معادل خاصی برای آن یافت نمی شود .

و شاید منشا انکار معنای اسمی وجود این باشد که در زبان انکار کنندگان معادل معنای اسمی و حرفی وجود یکی است بر خلاف زبان فارسی که در ازاء معنای اسمی آن واژه هستی به کار می رود و در ازاء معنای حرفی آن واژه است و از اینجا چنین توهمی برای ایشان پیش آمده که معنای وجود مطلقا از قبیل معانی حرفی است .

باری مجددا تاکید می کنیم که در مباحث فلسفی نباید روی بحثهای لفظی تکیه شود و احکام دستوری و زبان شناختی نباید مبنای حل مشکلات فلسفی قرار گیرد و همواره باید مواظب باشیم که ویژگیهای الفاظ ما را در راه شناخت دقیق مفاهیم گمراه نسازد و نیز ویژگیهای مفاهیم ما را در شناختن احکام موجودات عینی به اشتباه نیندازد

وجود و موجود

نکته دیگری که درباره واژه وجود و مفهوم آن قابل تذکر است این است که لفظ وجود از آن جهت که مبدا اشتقاق موجود به حساب می آید مصدر و متضمن معنای حدث و نسبت آن به فاعل یا مفعول است و معادل آن در فارسی واژه بودن می باشد چنانکه واژه موجود از نظر ادبی اسم مفعول و متضمن معنای وقوع فعل بر

ذات است و گاهی از کلمه موجود مصدر جعلی به صورت موجودیت گرفته می شود و مساوی با وجود به کار می رود

الفاظی که در زبان عربی به صورت مصدر استعمال می شوند گاهی از معنای نسبت به فاعل یا مفعول تجرید شده به صورت اسم مصدر به کار می روند که دلالت بر اصل حدث دارد بنابراین برای وجود هم می توان چنین معنای اسم مصدری را در نظر گرفت .

از سوی دیگر معانی حدثی که دلالت بر حرکت و دست کم دلالت بر حالت و کیفیتی دارند مستقیما قابل حمل بر ذوات نیستند مثلا- نمی توان رفتن را که مصدر است یا رفتار را که اسم مصدر است بر شی ء یا شخصی حمل کرد بلکه یا باید مشتقی از آن گرفت و مثلا- کلمه رونده را محمول قرار داد و یا کلمه دیگری را که متضمن معنای مشتق باشد به آن اضافه کرد و مثلا- گفت صاحب رفتار قسم اول را اصطلاحا حمل هو هو و قسم دوم را حمل ذو هو می نامند از باب نمونه حمل حیوان را بر انسان حمل هو هو و حمل حیات را بر او حمل ذو هو می خوانند .

این مباحث چنانکه ملاحظه می شود در اصل مربوط به دستور زبان است که قواعد آن قراردادی است و در زبانهای مختلف تفاوت می کند و بعضی از زبانها از نظر وسعت لغات و قواعد دستوری غنی تر و بعضی دیگر محدودتر هستند ولی از آنجا که ممکن است رابطه لفظ و معنی موجب اشتباهاتی در بحثهای فلسفی گردد لازم است تذکر دهیم که در کاربرد واژه های وجود و موجود در مباحث فلسفی نه تنها این ویژگیهای زبان

شناختی مورد توجه قرار نمی گیرد بلکه اساسا توجه به آنها ذهن را از دریافتن معانی منظور منحرف می سازد .

فلاسفه نه هنگامی که واژه وجود را به کار می برند معنای مصدری و حدثی را در نظر می گیرند و نه هنگامی که واژه موجود را به کار می گیرند معنای مشتق و اسم مفعولی را مثلا هنگامی که درباره خدای متعال می گویند وجود محض است آیا در این تعبیر جایی برای معنای حدث و نسبت به فاعل و مفعول یا معنایی کیفیت و حالت و نسبت آن به ذات می توان یافت و آیا می توان بر ایشان خرده گرفت که چگونه لفظ وجود را بر خدای متعال اطلاق می کنید در حالی که حمل مصدر بر ذات صحیح نیست و یا هنگامی که تعبیر موجود را درباره همه واقعیات به کار می برند و آنها را شامل واجب الوجود و ممکن الوجود می دانند آیا می توان معنای اسم مفعولی را از آن فهمید و آیا می توان بر این اساس استدلال کرد که اقتضای اسم مفعول آن است که فاعلی داشته باشد پس خدا هم فاعلی لازم دارد و یا بر عکس چون کلمه موجود چنین دلالتی دارد استعمال آن در مورد واجب الوجود صحیح نیست و نمی توان گفت خدا موجود است .

بدیهی است که اینگونه بحثهای زبان شناسانه جایی در فلسفه نخواهد داشت و پرداختن به آنها نه تنها مشکلی از مشکلات فلسفه را حل نمی کند بلکه بر مشکلات آن می افزاید و نتیجه ای جز کژ اندیشی و انحراف فکری به بار نخواهد آورد و برای احتراز از سوء فهم و مغالطه باید به معانی اصطلاحی واژه ها دقیقا توجه کرد و در مواردی که

با معانی لغوی و عرفی یا اصطلاحات سایر علوم وفق نمی دهد تفاوت آنها را کاملا در نظر گرفت تا خلط و اشتباهی رخ ندهد .

حاصل آنکه: مفهوم فلسفی وجود مساوی است با مطلق واقعیت و در نقطه مقابل عدم قرار دارد و باصطلاح نقیض آن است و از ذات مقدس الهی گرفته تا واقعیتهای مجرد و مادی و همچنین از جواهر تا اعراض و از ذوات تا حالات هم را در بر می گیرد و همین واقعیتهای عینی هنگامی که در ذهن به صورت قضیه منعکس می گردند دست کم دو مفهوم اسمی از آنها گرفته می شود که یکی در طرف موضوع قرار می گیرد و معمولا- از مفاهیم ماهوی است و دیگری که مفهوم موجود باشد در طرف محمول قرار می گیرد که از مفاهیم فلسفی است و مشتق بودن آن مقتضای محمول بودن آن است

خلاصه

۱- گروهی از متکلمین پنداشته اند که واژه وجود را با یک معنی نمی توان هم به خدا نسبت داد و هم به مخلوقات از این روی بعضی از ایشان گفته اند که وجود به هر چیزی نسبت داده شود معنای همان چیز را خواهد داشت و بعضی دیگر برای آن دو معنی قائل شده اند یکی مخصوص خدا و دیگری مشترک بین همه مخلوقات .

۲- منشا شبهه ایشان خلط بین مفهوم و مصداق است یعنی مصداق وجود است که در خدا و مخلوقات فرق می کند نه مفهوم آن و می توان منشا آنرا خلط بین مفاهیم ماهوی و فلسفی دانست یعنی اشتراک یک مفهوم فلسفی دلیل وحدت ماهوی موارد آن نیست .

۳- لازمه قول اول این است که هلیات بسیطه از قبیل حمل اولی و بدیهی باشند و

نیز شناخت موضوع و محمول آنها یکسان باشد .

۴- لازمه قول دوم این است که وجودی که به خدای متعال نسبت داده می شود از مصادیق نقیض وجودی باشد که به ممکنات نسبت داده می شود یعنی از مصادیق عدم باشد .

۵- منطقیین رابطه قضایا را که مفهومی حرفی است وجود رابط نامیده اند و اشتراک وجود بین این معنای حرفی و معنای اسمی معروفش از قبیل اشتراک لفظی است .

۶- وجود رابط در قضایا دلیل وجود رابط عینی نمی شود و چنانکه قبلا گفته شد احکام فلسفی را نمی توان از احکام منطقی استنتاج کرد .

۷- بعضی از فلاسفه غربی مفهوم اسمی وجود را انکار کرده اند و بر اساس آن هلیه بسیطه را قضیه حقیقی نشمرده اند .

۸- شاید منشا این توهم این باشد که در زبان ایشان واژه ای که حاکی از رابط قضایا است عینا همان واژه ای باشد که از مفهوم اسمی حکایت می کند .

۹- درباره الفاظ وجود و موجود بحثهایی انجام گرفته که ربطی به فلسفه ندارد مانند مصدر یا اسم مصدر بودن وجود و اسم مفعول بودن موجود و لوازمی که بر آنها مترتب می شود .

۱۰- وجود در اصطلاح فلسفی مساوی با واقعیت است و هم شامل ذوات می شود و هم احداث و حالات و هنگامی که واقعیت خارجی به صورت قضیه ای در ذهن منعکس می شود مفهوم موجود محمول آن قرار می گیرد که در آن هم جهات ادبی لحاظ نمی شود

درس بیست و سوم – واقعیت عینی

بداهت واقعیت عینی

نظر به اینکه موضوع فلسفه موجود است در دو درس گذشته توضیحی پیرامون مفهوم آن دادیم و اینک به بیان بدیهی بودن اعتقاد به حقیقت عینی آن می پردازیم .

حقیقت این است که وجود هم از نظر مفهوم و

هم از نظر تحقق خارجی مانند علم است و همچنانکه مفهوم آن نیازی به تعریف ندارد تحقق عینی آن هم بدیهی و بی نیاز از اثبات است و هیچ انسانی عاقلی چنین توهمی هم نمی کند که جهان هستی هیچ در هیچ است و نه انسانی وجود دارد و نه موجود دیگری و حتی سوفیستهایی که مقیاس همه چیز را انسان می دانند دست کم وجود خود انسان را قبول دارند تنها یک جمله از گرگیاس که افراطی ترین سوفیستها به شمار می رود نقل شده که ظاهر آن انکار مطلق هر وجودی است چنانکه در حث شناخت شناسی گذشت ولی گمان نمی رود که مراد وی به فرض صحت نقل همین ظاهر کلام باشد به طوری که شامل وجود خودش و سخن خودش هم بشود مگر اینکه به بیماری روانی سختی مبتلی شده بوده یا در اظهار این کلام غرضی داشته باشد

در درس دوازدهم درباره شبهه نفی علم گفتیم که خود آن متضمن چندین علم است در اینجا اضافه می کنیم که همان شبهه مستلزم پذیرفتن موجوداتی است که متعلق علمهای یاد شده می باشند اما اگر کسی وجود خودش و وجود انکارش را هم انکار کند مانند کسی است که در مساله گذشته وجود شکش را هم انکار نماید و باید او را عملا وادار به پذیرفتن واقعیت کرد .

به هر حال انسان عاقلی که ذهنش با شبهات سوفیستها و شکاکان و ایده آلیستها آلوده نشده باشد نه تنها وجود خودش و وجود قوای ادراکی و صورتها و مفاهیم ذهنی و افعال و انفعالات روانی خودش را می پذیرد بلکه به وجود انسانهای دیگر و جهان خارجی هم اعتقاد یقینی دارد و از این

روی هنگامی که گرسنه می شود به خوردن غذای خارجی می پردازد و وقتی احساس گرما یا سرما می کند در مقام استفاده از اشیاء خارجی برمی آید و موقعی که با دشمنی روبرو شود یا خطر دیگری را احساس کند به فکر دفاع و چاره جویی می افتد و اگر بتواند به مبارزه برمی خیزد و گرنه فرار را بر قرار ترجیح می دهد و نیز هنگامی که احساس دوستی می کند در صدد انس گرفتن با دوست خارجی برمی آید و با او روابط دوستانه برقرار می نماید و همچنین در سایر امور زندگی و گمان نمی رود که سوفیستها و ایده آلیستها هم جز این رفتاری داشته بودند و گرنه زندگی آنان دیری نمی پایید و یا از گرسنگی و تشنگی می مردند و یا دچار آفت و سانحه دیگری می شدند .

از این روی گفته می شود که اعتقاد به وجود عینی بدیهی و فطری است ولی این سخن نیاز به بسط و تفصیلی دارد که در حدود گنجایش این مبحث به آن می پردازیم اما قبل از پرداختن به این مطلب خوب است گونه های مختلف انکار واقعیت را برشمریم تا در برابر هر یک از آنها موضع مناسبی اتخاذ نماییم

گونه های انکار واقعیت

انکار واقعیت عینی به شکلهای مختلفی ظاهر می شود که می توان آنها را در پنج گروه دسته بندی کرد .

۱- انکار مطلق هستی به طوری که برای مفهوم موجود که موضوع فلسفه است هیچ مصداقی باقی نماند چنانکه ظاهر کلامی که از گرگیاس نقل شده اقتضاء دارد واضح است که با چنین فرضی نه تنها جایی برای بحثهای فلسفی و علمی باقی نمی ماند بلکه باید باب گفت و شنود را هم مطلقا بست و در برابر چنین ادعائی پاسخ منطقی کارآیی

ندارد و باید به وسایل عملی دست زد .

۲- انکـار هستی خـارج از من درک کننـده به طوری که تنها برای مفهوم موجود یک مصـداق باقی بمانـد این ادعاء گرچه به سخافت ادعای قبلی نیست ولی بر اساس آن ادعا کننده حق بحث و گفتگو ندارد زیرا وجود شخص دیگری را نمی پذیرد تا با او به بحث و منـاظره بپردازد و اگر چنین کسـی در مقام مباحثه برآیـد بایـد نخست او را به نقض ادعای خودش محکوم کرد و پذیرفتن این نقض مستلزم خروج از این فرض است .

۳- انکار هستی ماوراء انسان چنانکه از بعضـی از سوفیسـتها نقل شـده است و بر اساس آن مصـداق موجود منحصـر در انسانها خواهد بود این ادعاء که نسبه معتدلتر است باب بحث و گفتگو را باز می کند و جا دارد که از ادعا کننده دلیل پذیرفتن وجود خودش و انسانهای دیگر را سؤال کرد و وی را به پـذیرفتن بـدیهیات ملزم نمود و سـپس بر اساس بدیهیات مسائل نظری را هم برایش اثبات کرد .

۴- انکار هستی موجودات مادی چنانکه از سـخنان بارکلی برمی آید زیرا وی موجود را مساوی با درک کننده و درک شونده می شـمارد و درک کننـده را شامـل خـدا و موجودات غیر مـادی می دانـد سـپس در صـدد برمی آیـد که درک شونـده ها را منحصـر در صورتهای ادراکی معلومات بالـذات نمایـد که در خود درک کننـده ها تحقق می یابنـد نه خارج از ایشان و بـدین ترتیب جایی برای وجود خارجی اشیاء مادی باقی نمی ماند .

سایر ایـده آلیسـتهایی که مانند هگل جهان را به صورت اندیشه هایی برای روح مطلق تصور می کنند و آنها را محکوم قوانین منطقی نه قوانین

علی و معلولی می دانند نیز به این گروه ملحق می شوند .

۵- جا دارد که در برابر ایده آلیستها که بخشی از واقعیت یعنی واقعیت مادی را انکار می کنند ماتریالیستها را نیز از منکرین واقعیت به شمار آورد زیرا ایشان در حقیقت بخش عظیمتری از واقعیت را انکار می کنند افزون بر این سخن ایده آلیستها منطقی تر از ایشان است زیرا تکیه گاه آنان علوم حضوری و تجارب درونی است که دارای ارزش مطلق می باشند هر چند در استنتاجاتشان به خطا می روند ولی تکیه گاه ماتریالیستها داده های حسی است که خاستگاه بیشترین خطاها در ادراک می باشند .

با توجه به گونه های مختلف انکار واقعیت به این نتیجه می رسیم که تنها فرض اول به معنای انکار مطلق واقعیت است و فرضهای دیگر هر کدام به معنای انکار بخشی از واقعیت و محدود کردن دایره آن می باشد .

از سوی دیگر در برابر هر یک از فرضهای پنجگانه فرض دیگری وجود دارد که به صورت شک در مطلق واقعیت یا در واقعیتهای خاص ظاهر می شود این شکها اگر توام با ادعای نفی امکان علم باشد یعنی اگر گوینده علاوه بر اینکه خودش اظهار شک می کند ادعا داشته باشد که منطقا هیچ کس نمی تواند علم پیدا کند چنین ادعائی در واقع مربوط به شناخت شناسی می شود و پاسخ آن در جای خودش داده شده است اما اگر اظهار شک توام با نفی امکان علم نباشد می تواند پاسخ خود را در مباحث هستی شناسی بیابد و اصولا تبیین مسائل فلسفی برای رفع و دفع اینگونه شکها و شبهه ها است

راز بداهت واقعیت عینی

چنانکه در آغاز این درس اشاره کردیم انکار مطلق واقعیت و هیچ انگاری جهان سخنی نیست که هیچ عاقلی آگاهانه و بی

غرضانه بر زبان بیاورد همانگونه که انکار مطلق علم و اظهار شک در همه چیز حتی در وجود خود شک و شک کننده چنین است و به فرض اینکه کسی چنین اظهاری کند نمی توان او را با استدلال منطقی محکوم کرد بلکه باید به او پاسخ عملی داد .

از سوی دیگر وجود همه واقعیتهای خاص هم بدیهی نیست و اثبات بسیاری از آنها نیاز به دلیل و برهان دارد و چنانکه اشاره شد یکی از بزرگترین وظایف فلسفه اثبات انواع واقعیتهای خاص است .

اکنون این سؤال مطرح می شود که راز بداهت اصل واقعیت چیست .

ممکن است پاسخ داده شود که تصدیق به وجود واقعیت عینی بطور اجمال و سربسته و تصدیق به واقعیت مادی بطور متعین و مشخص مقتضای فطرت عقل است و شاهد آن وجود چنین اعتقادهایی در همه انسانها است چنانکه رفتار عملی ایشان نیز آنرا تایید می کند و بدین ترتیب چهار گونه از گونه های انکار واقعیت غیر از گونه پنجم ابطال می شود .

ولی این سخن از ارزش منطقی کافی برخوردار نیست زیرا همانگونه که در درس هفدهم و نوزدهم گفته شد چنین مطلبی نمی تواند صحت این اعتقادها را تضمین کند و جای این سؤال باقی می ماند که از کجا اگر عقل ما طور دیگری آفریده شده بود به گونه دیگری درک نمی کرد افزون بر این استناد به نظر و رفتار انسانها در واقع استدلال به استقراء ناقص است که ارزش منطقی صد در صد ندارد .

ممکن است گفته شود که این تصدیقات از بدیهیات اولیه که صرف تصور موضوع و محمول آنها برای تصدیق کفایت می کند .

ولی این ادعا هم نادرست است

زیرا اگر قضیه را به صورت حمل اولی فرض کنیم روشن است که مفاد آن چیزی جز وحدت مفهومی موضوع و محمول نخواهد بود و اگر آن را به صورت حمل شایع فرض کنیم و موضوع آن را ناظر به مصادیق خارجی بگیریم و به اصطلاح منطقی از قبیل ضروریات ذاتیه به حساب آوریم صدق چنین قضایایی مشروط به وجود خارجی موضوع است در صورتی که منظور این است که وجود خارجی آن با همین قضیه اثبات شود و به دیگر سخن قضایای حقیقیه در حکم قضایای شرطیه اند و مفاد آنها این است که هر گاه مصداق موضوع در خارج تحقق یافت محمول قضیه برای آن ثابت خواهد بود مثلا قضیه بدیهی معروف هر کلی از جزء خودش بزرگتر است نمی تواند وجود کل و جزء را در خارج اثبات کند بلکه معنایش این است که هر گاه کل ی در خارج تحقق یافت از جزء خودش بزرگتر خواهد بود .

بطلان این ادعا نسبت به واقعیتهای مادی روشنتر است زیرا فرض نفی وجود از جهان مادی امتناعی ندارد و اگر اراده الهی تعلق نگرفته بود چنین جهانی به وجود نمی آمد چنانکه بعد از آفریدن آن هم هر وقت اراده کند آنرا نابود خواهد کرد .

حقیقت این است که بداهت واقعیت نخست در مورد وجدانیات و اموری که با علم حضوری خطا ناپذیر درک می شوند شکل می گیرد و سپس با انتزاع مفهوم موجود و واقعیت از موضوعات آنها به صورت قضیه مهمله که دلالت بر اصل واقعیت دارد درمی آید و بدین ترتیب اصل واقعیت عینی بطور اجمال و سربسته به صورت یک قضیه بدیهی نمودار می گردد

منشا اعتقاد به واقعیت مادی

نتیجه ای که از بحث

گذشته به دست آمد این بود که منشا اعتقاد به اصل واقعیت عینی همان علم حضوری به واقعیتهای وجدانی است و بنابراین نمی توان علم به سایر واقعیتها و از جمله واقعیتهای مادی را بدیهی به حساب آورد زیرا همانگونه که در درس هیجدهم گفته شد آنچه را واقعا می توان بدیهی و مستغنی از هر گونه استدلالی دانست وجدانیات و بدیهیات اولیه است و وجود واقعیتهای مادی جزء هیچکدام از این دو دسته نیست از این روی این سؤال مطرح می شود که منشا اعتقاد جزمی به وجود واقعیتهای مادی چیست و چگونه است که هر انسانی خود بخود وجود آنها را می پذیرد و رفتار همه انسانها بر همین اساس استوار است .

پاسخ این سؤال این است که اعتقاد انسان به واقعیت مادی از یک استدلال ارتکازی و نیمه آگاهانه سرچشمه می گیرد و در واقع از قضایای قریب به بداهت است که گاهی به نام فطریات نیز نامیده می شود .

توضیح آنکه در بسیاری از موارد عقل انسان بر اساس آگاهیهایی که به دست آورده با سرعت و تقریبا به صورت خودکار نتیجه هایی می گیرد بدون آنکه این سیر و استنتاج انعکاس روشنی در ذهن بیابد و مخصوصا در دوران کودکی که هنوز خود آگاهی انسان رشد نیافته این سیر ذهنی توام با ابهام بیشتری است و به ناآگاهی نزدیکتر می باشد و از این روی چنین پنداشته می شود که علم به نتیجه بدون سیر فکری از مقدمات حاصل شده و به دیگر سخن خود بخودی و فطری است ولی هر قدر خود آگاهی انسان رشد یابد و از فعالیتهای درون ذهنی خودش بیشتر آگاه گردد از ابهام آن کاسته

می شود و تدریجا به صورت استدلال منطقی آگاهانه ظاهر می شود .

قضایایی را که منطقیین به نام فطریات نامگذاری کرده اند و آنها را به این صورت تعریف نموده اند قضایایی که توام با قیاس هستند القضایا التی قیاساتها معها یا حد وسط آنها همیشه در ذهن حاضر است در واقع از قبیل همین قضایای ارتکازی هستند که استدلال برای آنها با سرعت و نیمه آگاهانه انجام می گیرد .

علم به واقعیات مادی هم در واقع از همین استنتاجات ارتکازی حاصل می شود که مخصوصا در دوران کودکی از مرتبه آگاهی دورتر است و هنگامی که بخواهیم آنرا به صورت استدلال دقیق منطقی بیان کنیم به این شکل درمی آید.

این پدیده ادراکی مثلا- سوزش دست هنگام تماس با آتش معلول علتی است و علت آن یا خود نفس (ل من درک کننده) است و یا چیزی خارج از آن اما من خودم آن را به وجود نیاورده ام زیرا هرگز نمی خواستم دستم بسوزد پس علت آن چیزی خارج از وجود من خواهد بود .

البته برای اینکه اعتقاد ما نسبت به اشیاء مادی به وصف مادیت مضاعف شود و احتمال تاثیر مستقیم یک امر غیر مادی دیگری نفی شود نیاز به ضمیمه کردن استدلالهای دیگری دارد که مبتنی بر شناخت ویژگیهای موجودات مادی و غیر مادی می باشد ولی خدای متعال چنین توانی را به ذهن انسان داده است که قبل از آنکه ملکه استدلالات دقیق فلسفی را پیدا کند بتواند نتایج آنها را به صورت ارتکازی و با استدلال نیمه آگاهانه به دست بیاورد و بدین وسیله نیاز زندگی خود را تامین کند

خلاصه

۱- اصل واقعیت عینی همانند اصل علم بدیهی و غیر قابل

انکار است .

۲- وجود موجودات عینی دیگر غیر از من درک کننده نیز قطعی است و رفتار همه انسانها بر اساس پذیرفتن آنها استوار است .

۳- انکار واقعیت عینی را می توان بر پنج گونه تقسیم کرد که یکی انکار مطلق واقعیت است و بقیه انکار واقعیتهای خاص مانند قول به انحصار وجود در من درک کننده یا انحصار آن به انسانها یا قول به انکار وجود مادی یا قول به انکار وجود غیر مادی .

۴- بعضی اعتقاد به واقعیت عینی را بطور اجمال و به واقعیت مادی را به صورت خاص مقتضای فطرت عقل دانسته اند ولی چنانکه قبلا اشاره شد چنین سخنی علاوه بر اینکه قابل منع است نمی تواند صحت این اعتقاد را تضمین نماید .

۵- همچنین اعتقاد به واقعیات عینی را نمی توان از بدیهیات اولیه شمرد زیرا مفاد حمل اولی چیزی جز وحدت مفهومی موضوع و محمول نیست و صدق حمل شایع هم مشروط به تحقق موضوع است .

۶- راز بدیهی بودن اعتقاد به واقعیت عینی علم حضوری به امور وجدانی است که از آنها قضیه مهمله ای گرفته می شود که مفاد آن وجود واقعیت فی الجمله است .

۷- اعتقاد به واقعیت مادی در حقیقت از قضایای قریب به بداهت است که ابتداء انسان آن را به صورت ارتکازی و بر اساس استدلالی نیمه آگاهانه درک می کند و سپس با استدلال دقیق فلسفی علم آگاهانه و مضاعف به آن پیدا می کند .

۸- شکل استدلال برای واقعیتهای مادی این است این پدیده ادراکی معلول علتی است علت آن یا من هستم یا موجودی خارج از من ولی من علت آن نیستم پس علت آن در خارج

موجود است

درس بیست و چهارم – وجود و ماهیت

ارتباط مسائل وجود و ماهیت

در ضمن درسهای گذشته بارها اشاره شد که واقعیت عینی هنگامی که در ذهن ظرف علم حصولی انعکاس می یابد به صورت قضیه هلیه بسیطه منعکس می شود که دست کم از دو مفهوم اسمی و مستقل تشکیل می یابد و یکی از آنها که معمولا- در طرف موضوع قرار می گیرد مفهومی ماهوی است که می توان آن را به عنوان قالبی مفهومی برای حدود موجود عینی در نظر گرفت و دیگری که در طرف محمول واقع می شود مفهوم موجود است که از معقولات ثانیه فلسفی به شمار می رود و دلالت بر تحقق مصداق آن ماهیت دارد و بدین ترتیب دو مفهوم مختلف از یک حقیقت بسیط گرفته می شود که هر کدام دارای احکام و ویژگیهایی است .

درباره مفهوم موجود و وجود فلاسفه به همین اندازه اکتفاء کرده اند که از مفاهیم عقلی بدیهی است و دیگر متعرض کیفیت دستیابی ذهن به این مفهوم نشده اند و تنها در عصر اخیر مرحوم استاد علامه طباطبائی رضوان الله علیه در صدد بیان کیفیت انتزاع آن برآمده اند .

و اما درباره پیدایش مفاهیم ماهوی نظرهای گوناگونی داده شده که در مبحث شناخت شناسی با آنها آشنا شدیم و نظریه مورد قبول این بود که نیروی ذهنی خاصی به نام عقل این مفاهیم را به طور خودکار از مدرکات خاص می گیرد و ویژگی این انعکاسات عقلی همان کلیت و قابلیت انطباق آنها بر مصادیق بی شمار است .

ولی بسیاری از فلاسفه مخصوصا مشائین کیفیت به دست آوردن مفاهیم ماهوی را به گونه ای بیان کرده اند که منشا بحثها و کشمکشهای زیادی در طول تاریخ فلسفه شده و در اغلب مباحث فلسفی آثار خاصی را به جای نهاده

است .

حاصل بیان ایشان این است هنگامی که ما چند فرد انسان را مثلا- با هم مقایسه می کنیم می بینیم که این افراد علی رغم اختلافاتی که در طول و عرض و رنگ پوست و دیگر اوصاف خاص دارند همگی در یک حقیقت مشترکند که منشا آثار مشترکی در ایشان می شود و صفات خاص هر فرد در واقع مشخصات خاص آن فرد است که او را از دیگر افراد متمایز می سازد پس ذهن به وسیله حذف مشخصات فردی به ادراک مفهوم کلی انسان دست می یابد که ماهیت افراد انسانی نامیده می شود .

از این روی برای دستیابی مستقیم به هر ماهیتی ادراک چند فرد از آن را لازم می دانند تا ذهن با توجه به خصوصیات عرضی فردی و حذف آنها بتواند جهت ذاتی مشترک را از عوارض مشخصه تجرید کرده ماهیت کلی را انتزاع نماید مگر اینکه ماهیتی از راه تجزیه و ترکیب ماهیات دیگری شناخته شود که در این صورت نیازی به شناخت قبلی افراد خودش نخواهد داشت .

بنابراین ماهیت هر چیزی همواره در خارج مخلوط با ویژگیهایی است که موجب تشخص آن می شود و تنها عقل است که می تواند ماهیت را از جمیع عوارض مشخصه تجرید کند و ماهیت صرف و خالص و تجرید شده از خصوصیات را بیابد پس آنچه را بعد از تجرید می یابد همان امری است که در خارج همراه با خصوصیات فردی و عوارض مشخصه موجود است و با کثرت عوارض تعدد و تکثر می یابد ولی هنگامی که عقل آن را تجرید کرد دیگر قابل تعدد نیست و از این روی گفته اند که ماهیت صرف قابل تکرار نیست صرف الشی ء لا

یتثنی و لا یتکرر .

و چون ماهیت با همان وصف وحدت ماهوی قابل انطباق بر افراد بی شمار است آنرا کلی طبیعی نامیده اند که البته وصف کلیت تنها در ذهن عارض آن می شود و گرنه همانگونه که گفته شد در خارج همیشه مخلوط با عوارض مشخصه می باشد و به صورت افراد و جزئیات تحقق می یابد .

به دنبال آن مسئله دیگری مطرح شده که آیا خود کلی طبیعی هم در خارج وجود دارد یا آنچه در خارج هست همان افرادند و کلی طبیعی تنها در ذهن تحقق می یابد و بر سر آن بحثها و مناقشات فراوانی انجام یافته و بالاخره نظر محققین بر این قرار گرفته که کلی طبیعی خود بخود در خارج موجود نمی شود بلکه وجود آن به وجود افرادش می باشد و افراد نقش واسطه را در تحقق کلی طبیعی ایفاء می کنند .

ولی در اینجا سؤال دقیق دیگری مطرح می شود که آیا وساطت افراد برای تحقق کلی طبیعی به عنوان وساطت در ثبوت است یا وساطت در عروض به دیگر سخن آیا وساطت افراد موجب این می شود که کلی طبیعی حقیقه با وجود دیگری غیر از وجود افراد تحقق یابد و صفت موجودیت را به عنوان صفت حقیقی برای خودش واجد شود یا اینکه وساطت افراد موجب اتصاف عرضی و مجازی آن به موجودیت می گردد .

از سوی دیگر اشکالی از طرف فلاسفه اسلامی بر نظریه تشخص کلی به وسیله عوارض مشخصه شده مبنی بر اینکه هر یک از عوارض هم در واقع دارای ماهیتی هستند که در ذهن متصف به کلیت می شود و از این روی در نیاز به تشخص با ماهیت معروض شریکند و این سؤال درباره

خود آنها تکرار می شود که تشخص بخش آنها چیست و چگونه انضمام ماهیات کلیه ای موجب تشخص ماهیت کلیه معروض می گردد .

سرانجام فارابی این راه حل را ارائه داد که تشخص لازمه ذاتی وجود عینی است و هر ماهیتی در واقع با وجود تشخص می یابد و اما عوارض مشخصه را که تشخص هر یک از آنها در گرو وجود خودش می باشد تنها به عنوان نشانه هایی از تشخص ماهیت معروض می توان به حساب آورد نه اینکه حقیقه موجب تشخص آن بشوند .

به نظر می رسد که این سخن فارابی نخستین جوانه قول به اصالت وجود است که تدریجا رشد یافت تا اینکه در زمان صدر المتالهین به صورت یک مسئله مستقل و بنیادی در حکمت متعالیه در آمد .

با این توضیح مختصری که دادیم و ضمنا به مسائل متعددی اشاره کردیم روشن شد که مسئله اصالت وجود مسئله ای نیست که به طور ابتداء به ساکن طرح و مورد پژوهش قرار گرفته باشد و از اینجا می توان حدس زد که چرا طرح کردن آن به عنوان نخستین مسئله فلسفی موجب ابهام و سردرگمی دانشجویان می شود به طوری که بعد از صرف وقت زیاد در بحث پیرامون آن باز هم به درستی درنمی یابند که انگیزه طرح این مسئله چه بوده و چه مشکل فلسفی را می تواند حل کند .

پس برای اینکه مسئله اصالت وجود جای شایسته خود را بیابد و بتوان آن را به صورت روشنی تبیین کرد باید قبلا به مسائل دیگری که زمینه طرح و همچنین زمینه تبیین آن را فراهم می کنند اشاره کنیم و درباره هر یک موضع صحیح و مشخصی را اتخاذ نماییم سپس به توضیح

اصطلاحات و مفاهیم مورد نیاز در این مبحث بپردازیم و آنگاه اصل مسئله را مورد بحث قرار دهیم و در آن صورت است که هم به شکل روشنی حل می شود و هم تاثیر شایان آن در حل دیگر مسائل مهم فلسفی آشکار می گردد

کیفیت آشنایی ذهن با مفهوم وجود

چنانکه اشاره کردیم از فلاسفه پیشین بیانی درباره کیفیت انتزاع این مفهوم به دست ما نرسیده و در میان فلاسفه اسلامی نخستین بار مرحوم استاد رضوان الله علیه به این مطلب پرداخته اند ایشان در اصول فلسفه و همچنین در نهایه الحکمه بیانی دارند که حاصلش این است:

انسان ابتداء وجود رابط در قضایا را که در واقع فعل نفس است حضورا می یابد و ذهن از آن مفهومی حرفی می گیرد که در زبان فارسی با کلمه است از آن حکایت می شود سپس آن را به صورت استقلالی می نگرد و مفهوم اسمی وجود را با قید اضافه وجود مضاف انتزاع می کند و بعد قید آنرا حذف کرده به صورت مطلق درک می کند مثلا در جمله علی دانشمند است نخست معنای است را از حکم نفس به ثبوت دانش برای علی می گیرد که معنایی است حرفی و تصور آن جز در ضمن جمله میسر نیست سپس آن را به صورت مستقل لحاظ می کند چنانکه معنای حرفی از را مستقلا لحاظ کرده آن را به ابتداء تفسیر می نماید و می گوید کلمه از دلالت بر ابتداء می کند و بدین ترتیب معنای ثبوت دانش برای علی را که یک مفهوم اضافی و متضمن معنای نسبت است به دست می آورد آنگاه حیثیت اضافه و نسبت آنرا حذف کرده به معنای مستقل و مطلق وجود نائل می شود .

ولی شاید بتوان بیان ساده تری برای آشنایی

ذهن بـا مفهوم وجود و سـایر مفـاهیم فلسـفی ارائه داد که نمونه آن را در اینجا ذکر می کنیم و در موارد دیگر هم به آن اشاره خواهیم کرد و آن این است:

هنگـامی که نفس یک کیفیت نفسانی مثلا ترس را در خودش مشاهـده کرد و بعـد از بر طرف شـدن آن دو حالت خود را در حال ترس و در حال فقـدان ترس با یکدیگر مقایسه نمود ذهن مسـتعد می شود که از حالت اول مفهوم وجود ترس و از حالت دوم مفهوم عدم ترس را انتزاع کند و پس از تجرید آنها از قید اضافه و نسـبت مفهومهای مطلق وجود و عدم را به دست بیاورد .

این شـیوه ای است که در انتزاع سـایر مفـاهیم فلسـفی هم به کـار می رود و از مقایسه دو موجود از دیـدگاه خاصـی دو مفهوم متقابل انتزاع می شود و از اینجا راز جفت بودن این مفاهیم آشکار می گردد مانند مفهوم علت و معلول خارجی و ذهنی بالقوه و بالفعـل ثـابت و متغیر و در درس پانزدهم بیان کردیم که یکی از فرقهای مفاهیم ماهوی با مفاهیم فلسـفی این است که دسـته اول به طور اتوماتیـک در ذهن انعکـاس می یابـد ولی دسـته دوم نیاز به فعالیت درون ذهنی و مقایسه و تحلیل دارد و در اینجا هم دیدیم که چگونه ذهن به وسیله مقایسه دو حالت نفسانی استعداد انتزاع دو مفهوم متقابل وجود و عدم را پیدا می کند

کیفیت آشنایی ذهن با ماهیات

صرف نظر از قول افلاطونیـان که ادراک ماهیات را به مشاهـده حقایق مجرد یا یادآوری مشاهـده قبلی آنها تفسـیر می کننـد و بعضی از اقوال دیگر مشهور بین فلاسفه این است که ادراک ماهیات از راه

تجرید مدرکات خاص از عوارض مشخصه صورت می پذیرد و بر این اساس تقدم ادراک چند مورد جزئی و مشخص را لازم می داننـد ولی اولا جای این سؤال باقی می ماند که در مورد انواع منحصـر در فرد چگونه این تجرید انجام می گیرد و ثانیا در مورد خود عوارض که به قول خودشان دارای ماهیاتی هسـتند چه بایـد گفت زیرا در مورد هر امر عرضـی نمی توان گفت که دارای عوارض مشخصه ای است که با تجرید و تقشیر آنها ماهیت کلی به دست می آید .

از این روی بعضی از بزرگان فرموده اند که این بیان فلاسفه بیانی تمثیلی و برای تقریب مطلب به ذهن نوآموزان فلسفه است .

حقیقت این است که مفهوم ماهوی یک ادراک انفعالی است که برای عقل حاصل می شود و تنها تقـدم یک ادراک شخصـی برای حصول آن کفایت می کنـد همانگونه که ادراک خیالی ادراک انفعالی خاصـی است که به دنبال ادراک حسـی واحدی در قوه خیال تحقق می یابد .

مثلا هنگامی که چشم ما رنگ سـفیدی را دیـد صورت خیالی آن در قوه خیال و مفهوم کلی آن در عقل انعکاس می یابد که از آن به ماهیت سفیدی تعبیر می شود و همچنین در مورد سایر مدرکات حسی و شخصی دیگر .

آنچه موجب پیـدایش چنین نظریه ای شـده که درک ماهیت کلی از راه تجرید و تقشـیر عوارض حاصل می شود این است که در موجودات مرکب ماننـد انسان که اجزاء و اوصاف آنها با حواس مختلف و حتی با کمک ابزارهای علمی و تجزیه و تحلیلها و اسـتنتاجات ذهنی شـناخته می شود و طبعا مفاهیم عقلی گوناگونی از آنها انتزاع می گردد چگونه می توان ماهیت واحدی را به آنها نسبت داد

که جامع ذاتیات آنها باشد .

در این موارد چنین اندیشیده اند که نخست باید جهات عارضی آنها را شناخت جهاتی که تبدیل و تبدل و زوال آنها موجب از بین رفتن اصل آن موجود نمی شود مثلا۔اگر رنگ پوست انسان از سفیدی به سیاهی گرایید انسانیت او زایل نمی شود و همچنین تغییراتی که در طول و عرض و سایر صفات بدنی و حالات روانی وی پدید می آید پس همه این جهات و اوصاف نسبت به انسان عارضی هستند و برای شناختن ماهیت وی باید آنها را حذف کرد و یکی از بهترین راهها برای شناختن اوصاف غیر ذاتی این است که ببینیم در افراد مختلف تفاوت می کند پس باید چند فرد انسان را در نظر بگیریم که دارای صفات و عوارض مختلف هستند و از راه اختلاف آنها پی ببریم که هیچکدام از آنها ذاتی انسان نیست تا برسیم به مفاهیمی که اگر از انسان سلب شود دیگر انسانیت او باقی نخواهد ماند و آنها همان مفاهیم ذاتی و مشترک بین همه افراد و تشکیل دهنده ماهیت وی خواهند بود و بدین ترتیب ماهیات مرکب را دارای اجناس و فصولی دانسته اند که هر کدام از آنها از حیثیت ذاتی خاصی در ماهیت مرکب حکایت می کند چنانکه در منطق کلاسیک بیان شده است .

اما این مطالب مبتنی بر اصول موضوعه ای است که باید در فلسفه مورد بررسی قرار گیرد از جمله اینکه آیا هر یک از موجودات مرکب دارای وجود واحد و حدود وجودی واحدی هستند که به صورت ماهیت واحدی در ذهن منعکس شود و ملاک وحدت حقیقی آنها چیست و چگونه کثرت اجزاء به وحدت

مزبور زیانی نمی رساند و رابطه بین اجزاء با یکدیگر و رابطه مجموع آنها با کل به چه شکلی است آیا همه اجزاء در ضمن کل به وصف فعلیت موجوداند یا وجود همه یا بعضی از آنها در ضمن کل بالقوه است و یا اینکه آنچه به نام اجزاء و مقومات موجود مرکب نامیده می شوند در واقع زمینه ساز پیدایش وجود بسیط دیگری هستند که حقیقت آن موجود را تشکیل می دهند و از روی مسامحه مجموع آنها موجود واحدی نامیده می شود .

به فرض اینکه این مسائل و جز آنها به صورتی حل گردد که با تئوری منطقی جنس و فصل کاملا سازگار باشد تازه در مورد ماهیات مرکب صادق خواهد بود و ادراک ماهیات بسیط را نمی توان به این صورت توجیه نمود و بالاخره هر ماهیت مرکبی از چند ماهیت بسیط تشکیل می یابد و سؤال درباره معرفت بسایط بجای خود باقی خواهد ماند

خلاصه

۱- مفهوم ماهوی و مفهوم وجود از انعکاس واقعیات خارجی در ذهن به دست می آیند .

۲- فلاسفه در مورد مفهوم وجود به همین اندازه اکتفاء کرده اند که از مفاهیم عام بدیهی است .

۳- در مورد مفهوم ماهوی گفته اند که از تجرید عوارض مشخصه به دست می آید و چون قابل صدق بر افراد بی شمار است آنرا کلی طبیعی نامیده اند که در خارج به صورت مخلوط با عوارض تحقق می یابد و وصف کلیت آن مخصوص به مفهوم ذهنی آن است که عاری و خالص از عوارض می باشد .

۴- درباره وجود کلی طبیعی در خارج نظرهای مختلفی ابراز شده و نظر محققین این است که با وساطت وجود افراد موجود می شود .

۵- درباره این نظر سؤال

دقیقی مطرح می شود که آیا وساطت افراد از قبیل وساطت در ثبوت است یا وساطت در عروض .

۶- فلاسفه پیشین تشخص ماهیت را به وسیله عوارض مشخصه توجیه می کردند ولی این اشکال بر ایشان وارد بود که عوارض هم به عنوان ماهیات کلیه نمی توانند موجب تشخص ماهیت معروض گردند تا اینکه فارابی ثابت کرد که تشخص لازمه ذاتی وجود است و هر ماهیتی در سایه وجود تشخص می یابد .

۷- این نظریه فارابی جوانه قول به اصالت وجود بود که تدریجا رشد کرد تا اینکه مرحوم صدر المتالهین مسئله اصالت وجود را به عنوان یکی از اصول بنیادی حکمت متعالیه مطرح ساخت و می توان گفت که قبل از وی اکثر مسائل فلسفی آهنگ اصالت ماهیت داشت .

۸- برای اینکه مبحث اصالت وجود جایگاه خودش را در میان مسائل فلسفی بیابد و به صورت روشنی تبیین گردد می بایست نخست به مسائلی که زمینه طرح یا تبیین آن را فراهم می کنند اشاره شود .

۹- مرحوم علامه طباطبائی رضوان الله علیه برای نخستین بار در صدد بیان کیفیت آشنایی ذهن با مفهوم وجود بر آمدند و آن را به این صورت تصویر کرده اند که ذهن انسان نخست با مفهوم وجود رابط در قضایا است آشنا می شود و سپس با نگرش استقلالی به آن و حذف قید نسبت و اضافه به درک مفهوم اسمی و مطلق وجود نائل می گردد .

۱۰- بیان ساده تری که می توان ارائه داد این است که ذهن با توجه به پدید آمدن و از بین رفتن حالات نفسانی مفهوم وجود و عدم را انتزاع می کند نظیر این بیان را در باره سایر مفاهیم مزدوج فلسفی نیز می توان جاری

دانست .

۱۱- آشنایی ذهن با ماهیات بسیط به وسیله انعکاس مفهوم آنها در عقل حاصل می شود و جنبه انفعالی دارد چنانکه در مورد صورتهای خیالی نیز چنین است و اما بیان کیفیت شناختن ماهیات مرکب نیاز به اصولی دارد که باید بعدا مورد بررسی قرار گیرد .

۱۲- مشهور میان فلاسفه و منطقیین این است که ماهیات با تحلیلیهای ذهنی و تشخیص جهات ذاتی از جهات عرضی و به دست آوردن اجناس و فصولی شناخته می شوند ولی به فرض اینکه این بیان در مورد ماهیات مرکب تمام باشد نمی توان آن را در مورد ماهیات بسیط جاری دانست

درس بیست و پنجم – احکام ماهیت

اعتبارات ماهیت

در درس قبل از حکماء نقل کردیم که ماهیت هر موجودی در خارج مخلوط با عوارض مشخصه است و ماهیت صرف و خالص تنها در ذهن تحقق می یابد با توجه به این نکته دو اعتبار برای ماهیت در نظر گرفته می شود یکی ماهیت مقیده یا مخلوط که در خارج تحقق می یابد و دیگری ماهیت مجرده که فقط در ذهن قابل تصور است اعتبار اول را اعتبار بشرط شی ء و دومی را اعتبار به شرط لا می نامند و مقسم آنها را اعتبار دیگری برای ماهیت می شمرند و آن را اعتبار لا بشرط می خوانند که نه حیثیت خارجیت و اختلاط با عوارض یا تقید به وجود در آن لحاظ شده و نه حیثیت ذهنیت و خالی بودن از عوارض یا از وجود خارجی و آنرا کلی طبیعی می نامند و معتقدند که چون کلی طبیعی هیچگونه قید و شرطی ندارد نه قید اختلاط و نه قید تجرید از این روی با هر دو اعتبار دیگر جمع می شود یعنی هم در خارج همراه با ماهیت

مقیده هست و هم در ذهن همراه با ماهیت مجرده و به همین مناسبت می گویند الماهیه من حیث هی لیست الا هی لا موجوده و لا- معدومه و لا کلیه و لا جزئیه یعنی هنگامی که توجه ما به خود ماهیت باشد و هیچ حیثیت دیگری را در نظر نگیریم تنها مفهومی را خواهیم داشت که نه متضمن معنای وجود است و نه معنای عدم و نه معنای کلی بودن را در بردارد و نه معنای جزئی بودن را و از این جهت هم متصف به وجود می شود و هم متصف به عدم و هم متصف به کلی می گردد و هم به جزئی ولی به عنوان صفاتی که خارج از ذات آن می باشند و به دیگر سخن همه این اوصاف به طور حمل شایع بر ماهیت لا بشرط کلی طبیعی حمل می شوند ولی هیچکدام از آنها به طور حمل اولی بر آن حمل نمی گردند زیرا وحدت مفهومی با آن ندارند .

لازم به تذکر است که حکماء تعبیر لا بشرط و بشرط لا را در مورد دیگری نیز به کار می برند و آن در مقام فرق بین مفهوم جنس و فصل و مفهوم ماده و صورت است توضیح آنکه هرگاه موجود خارجی مرکب از ماده و صورت باشد از هر یک از آنها مفهومی گرفته می شود که ممکن است عینا جنس و فصل آن ماهیت را تشکیل دهند با این تفاوت که اگر آن مفهومها را به عنوان جنس و فصل در نظر بگیریم قابل حمل بر یکدیگرند و مثلا- در مورد جنس و فصل انسان می توان گفت ناطق حیوان است ولی اگر آنها را حاکی

از ماده و صورت قرار دهیم قابل حمل بر یکدیگر نیستند چنانکه هیچکدام از روح و بدن قابل حمل بر یکدیگر نیست در چنین مقامی می گویند فرق بین مفهوم جنس و فصل با مفهوم ماده و صورت این است که جنس و فصل لا بشرط هستند ولی ماده و صورت بشرط لا .

این اصطلاح ربطی به اصطلاح قبلی ندارد و فقط از نظر لفظی اشتراک دارند .

نکته ای را که باید خاطرنشان کنیم این است که تعدد و اختلاف اعتبارات ماهیت صرفا امری ذهنی و چنانکه از عنوان آن پیدا است اعتباری می باشد و هیچ منشا عینی و خارجی ندارد و نه تنها در ازاء آنها وجودهای عینی مختلفی نیست بلکه اگر اصالت ماهیت هم ثابت شود در برابر آنها ماهیات متعددی هم نخواهد بود

کلی طبیعی

از بررسی اعتبارات مختلف ماهیت ضمنا تعریف کلی طبیعی هم به دست آمد و آن عبارت است از همان اعتبار مقسمی و لا بشرطی ماهیت که در آن هیچگونه قیدی حتی قید تجرید و خالی بودن از عوارض یا وجود خارجی هم لحاظ نشده است و واژه کلی اشاره به اشتراک آن بین افراد و واژه طبیعی برای احتراز از کلی منطقی و کلی عقلی است که منظور از اولی همان مفهوم کلی است که در ذهن عارض مفاهیم دیگر می شود و منظور از کلی عقلی همان مفاهیم معروض و از جمله ماهیت مجرد و بشرط لا است که تنها در ظرف عقل تحقق می یابد و مصداق ذهنی برای مفهوم کلی منطقی است .

قبلا اشاره کردیم که یکی از بحثهای پر سابقه در تاریخ فلسفه بحث در باره وجود کلی طبیعی است

که آیا می توان گفت در خارج هم وجود دارد یا باید گفت که وجود آن منحصر به ذهن است و تنها بر کلی عقلی یعنی ماهیت مجرد از عوارض صدق می کند و نظیر کلیات منحصر به فرد می باشد .

ممکن است تصور شود که قائل شدن به وجود کلی طبیعی در خارج منافات دارد با مطلبی که قبلا گفته شد که هیچ موجود خارجی به وصف کلیت تحقق نمی یابد پس چگونه می توان پذیرفت که در خارج چیزی به نام کلی طبیعی وجود داشته باشد .

ولی قائلین به وجود کلی طبیعی توضیح داده اند که منظور از وجود آن در خارج این نیست که به وصف کلیت در ظرف خارج تحقق یابد بلکه منظور این است که در خارج امری مشترک بین افراد موجود است که عینا در ذهن هم تحقق می یابد و در آن جا است که متصف به کلیت می شود .

قائلین به وجود خارجی آن استدلال کرده اند که کلی طبیعی مقسم دو اعتبار دیگر اهیت یعنی اعتبار اختلاط و تجرید است و مقتضای مقسم بودنش این است که در ضمن هر دو قسم موجود باشد چنانکه وقتی انسان را به دو قسم مرد و زن تقسیم می کنیم انسانی که مقسم آنها است هم در قسم مرد موجود است و هم در قسم زن پس کلی طبیعی نیز باید هم در ماهیت عقلی و مجرد وجود داشته باشد و هم در ماهیت مخلوط و مقید و چون ظرف وجود ماهیت مخلوط ظرف خارج است پس کلی طبیعی هم در خارج موجود خواهد بود .

ولی تمام بودن این استدلال منوط به این است که تعبیر ماهیت مخلوطه یک تعبیر

حقیقی و خالی از مسامحه باشد و موجود خارجی حقیقه مخلوطی از ماهیت معروض و عوارض مشخصه یا مرکب از ماهیت و وجود باشد ولی چنین چیزی قابل اثبات نیست چنانکه در بیان کیفیت آشنایی ذهن با ماهیات اشاره شد و توضیح بیشتر آن در درسهای آینده خواهد آمد .

مگر اینکه گفته شود که منظور از وجود کلی طبیعی در خارج و اختلاط آن با عوارض مشخصه یا وجود بیش از این نیست که عقل می تواند از موجود خارجی این مفاهیم مختلف را انتزاع کند و به دیگر سخن منظور این است که مفهوم کلی طبیعی و ماهیت قابل صدق بر موجودات خارجی است چنانکه مفاهیم عرضی و مفهوم موجود هم بر آنها حمل می شود ولی گمان نمی رود که منکرین وجود کلی طبیعی هم وجود آنرا به این معنی انکار کنند .

از سوی دیگر منکرین وجود کلی طبیعی در خارج استدلال کرده اند که در ظرف خارج چیزی جز افراد ماهیات یافت نمی شود بنا بر این جایی برای وجود چیز دیگری به نام کلی طبیعی باقی نمی ماند .

از این استدلال پاسخ داده شده که هر فردی از ماهیت را در نظر بگیرید همراه با عوارض دیگری غیر از خود ماهیت است چنانکه فرد انسان همراه با طول و عرض و رنگ و دیگر عوارض می باشد و شکی نیست که این امور جزء ماهیت انسان نیستند و به همین جهت اختلاف و تغییر آنها موجب تعدد و تبدل ماهیت نمی شود پس در همه افراد حیثیت مشترکی وجود دارد که همان کلی طبیعی است .

اما روشن است که در این پاسخ بین فرد بالذات و فرد بالعرض خلط

شـده است یعنی آنچه فرد انسـان نامیـده می شـود در واقع مجموعه ای از افراد ماهیـات مختلف جوهری و عرضـی است که از روی مسـامحه همگی آنهـا به عنوان فرد انسـان تلقی می گردد در صورتی که فرد اصـلی و بالـذات انسان همان فرد جوهری و معروض عوارض مختلف می باشد یعنی همان چیزی که حیثیت ذاتی انسان و مشترک بین همه افراد به شمار می رود و جز آن چیز دیگری به نام کلی طبیعی انسان وجود ندارد .

سرانجام محققین از قائلین به وجود کلی طبیعی اظهار داشـته انـد که منظور از وجود آن در خارج این نیست که در کنار وجود افراد وجود مستقل و منحازی از آنها داشته باشد بلکه منظور این است که وجود کلی طبیعی به وجود افرادش می باشد .

ولی همچنانکه قبلا اشاره شده این سـخن قابل دو تفسیر مختلف است یکی آنکه وجود فرد واسطه در ثبوت وجود کلی طبیعی و علت تحقق آن شـمرده شود و در این صورت است که می توان حقیقه برای کلی طـبیعی وجودی در خـارج اثبـات کرد ولی چنین چیزی قابل اثبات نیست زیرا در خارج غیر از فرد بالعرض که مشـتمل بر فرد بالـذات نیز می باشـد چیز دیگری که معلول آن فرض شود تحقق نـدارد علاـوه بر اینکه اساسا کلی را نمی توان معلول فرد دانست تفسـیر دیگر آنکه منظور از وساطت فرد برای تحقق کلی طبیعی وساطت در عروض باشـد یعنی ملاک حمل مفهوم انسان بر شـخص خارجی فرد بالعرض وجود جوهر انسانی فرد بالـذات در آن است و معنایش این است که همان حیثیت انسانیت وی مصـداق حقیقی و بالذات برای مفهوم انسان می باشد و چنانکه ملاحظه می شود لازمه این

تفسیر اثبات چیزی جز فرد بالذات در ضمن فرد بالعرض نیست .

مگر اینکه قائلین به وجود کلی طبیعی به همین اندازه اکتفاء کنند و بگویند منظور ما هم چیزی جز صحت حمل ماهیت بر فرد نیست و چنانکه اشاره شد چنین معنایی مورد انکار منکرین وجود کلی طبیعی هم نخواهد بود .

از این روی بعضی از بزرگان فرموده اند که بدین ترتیب نزاع بین مثبتین و منکرین وجود کلی طبیعی به نزاع لفظی باز می گردد

علت تشخص ماهیت

کلی طبیعی چنانکه بیان شد همان ماهیت لا بشرط است که هیچگونه قیدی در آن لحاظ نمی شود ولی قابل اجتماع با هر قید و شرطی است و از این روی در ذهن با ماهیت مجرده که به شرط لا- است جمع می شود و متصف به کلیت می گردد و در خارج با ماهیت مخلوطه همراه می شود و متصف به جزئیت می گردد .

البته همانگونه که در همین درس خاطر نشان کردیم معنای اجتماع کلی طبیعی با ماهیت مجرده یا ماهیت مخلوطه این نیست که دو ماهیت مستقل با یکدیگر اجتماع پیدا کنند یا در یکدیگر ادغام شوند بلکه منظور اجتماع دو اعتبار است یعنی ماهیت هنگامی که در ذهن تقرر می یابد عقل می تواند به دو گونه به آن بنگرد یکی آنکه اصل مفهوم را مورد توجه قرار دهد بدون اینکه حیثیت خالی بودن آنرا از عوارض مشخصه لحاظ کند و این همان اعتبار لا بشرطی و کلی طبیعی است دوم آنکه حیثیت برهنه بودن از عوارض را هم ملاحظه کند و این همان اعتبار بشرطی لایی است همچنین می تواند ماهیت موجود در خارج را به دو گونه مورد لحاظ قرار دهد یکی اصل ماهیت که مشترک

بین ذهن و خارج است یعنی اعتبار لا بشرطی و کلی طبیعی و دوم حیثیت اختلاط آن با عوارض یعنی اعتبار تقید و بشرط شی ء .

حال اگر از کسانی که ماهیت و اعتبارات آن را بدین گونه بیان می کنند سؤال شود که چه امری موجب اتصاف کلی طبیعی به جزئیت می شود در حالی که ذاتا اقتضاء چنین وصفی را ندارد و به دیگر سخن ملاک تشخص ماهیت چیست طبعا پاسخ خواهند داد که آنچه موجب اتصاف ماهیت به جزئیت و تشخص می شود همان اختلاط با عوارض مشخصه است که لازمه ماهیت موجود در خارج می باشد چنانکه آنچه موجب اتصاف ماهیت به کلیت می شود خالی بودن آن از این عوارض است که لازمه ماهیت موجود در ذهن می باشد و لازمه این پاسخ آن است که اگر موجود خارجی فرضا خالی از عوارض می شد متصف به کلیت می گردید و همچنین اگر ماهیت ذهنی مقرون به عوارض می شد متصف به جزئیت می گردید .

اما این پاسخ چنانکه ملاحظه می شود به هیچ وجه قانع کننده نیست زیرا این سؤال در باره ماهیت هر یک از عوارض هم تکرار می شود که چه امری موجب جزئیت و تشخص آنها شده تا ماهیت معروض هم در سایه تشخص آنها متشخص و متعین گردد افزون بر این لازمه این پاسخ که اگر ماهیت ذهنی هم مقرون به عوارض شود جزئی می گردد و اگر ماهیت خارجی برهنه از عوارض شود کلی می گردد قابل قبول نیست زیرا کلیت مفهوم عقلی که همان قابلیت انطباق آن بر مصادیق متعدد و مرآتیت آن برای افراد بی شمار است چیزی نیست که با اقتران به عوارض سلب گردد نیز موجود خارجی به

گونه ای نیست که اگر خالی از عوارض فرض شود قابلیت صدق بر افراد بی شمار را پیدا کند چنانکه کسانی که وجود مجردات را خالی از عوارض می دانند نمی توانند قائل به کلیت آنها شوند زیرا ویژگی حکایت از افراد بی شمار در آنها یافت نمی شود .

از این روی بعضی از فلاسفه در صدد برآمده اند که ملاک تشخص ماهیت را در چیزهای دیگری مانند ماده و زمان و مکان جستجو کنند ولی روشن است که این تشبثات هم سودی نمی بخشد و بر همه آنها این اشکال وارد است که ملاک تشخص ماهیت ماده یا زمان و مکان چیست تا اقتران به آن موجب تشخص ماهیت دیگری شود .

حاصل آنکه ضمیمه کردن هزاران ماهیت کلی و فاقد تشخص به ماهیت کلی و نامتشخص دیگر موجب تشخص آن نمی شود خواه ماهیات جوهری باشند و خواه ماهیات عرضی .

برای نخستین بار تا آنجا که ما اطلاع داریم فارابی فیلسوف بزرگ اسلامی راه حل صحیحی برای مسئله ملاک تشخص ماهیت ارائه داد و حاصل آن این است که تشخص لازمه ذاتی وجود است و ماهیت تنها در سایه وجود تعین می یابد یعنی هیچ ماهیتی از آن جهت که مفهومی است کلی و قابل صدق بر افراد و مصادیق متعدد هیچگاه تشخص و تعین نمی یابد هر چند به وسیله اضافه کردن دهها قید منحصر در فرد شود زیرا بالاخره عقل محال نمی داند که همان مفهوم مقید بر افراد متعدد مفروضی صدق کند گر چه در خارج بیش از یک فرد نداشته باشد .

پس ملاک تشخص را نمی توان در انضمام و اقتران ماهیات دیگر جستجو کرد بلکه این وجود عینی است که ذاتا قابلیت

صدق بر موجود دیگری را ندارد حتی اگر یک موجود شخصی دیگری باشد و اساسا صدق و حمل و مفاهیمی از این قبیل از ویژگیهای مفاهیم می باشند .

نتیجه آنکه وجود است که ذاتا متشخص است و هر ماهیتی متصف به جزئیت و تشخص گردد تنها در سایه اتحادی است که با وجود برای آن لحاظ می شود .

این پاسخ فارابی منشا تحولی در بینش فلاسفه گردید و باید آن را به حق نقطه عطفی در تاریخ فلسفه به شمار آورد زیرا تا آن زمان بحثهای فلسفی هر چند بطور ناخود آگاه مبتنی بر این بود که موجودات خارجی را تنها به وسیله ماهیات باید شناخت و در حقیقت ماهیت محور اصلی مباحث فلسفی را تشکیل می داد ولی از آن پس توجه فلاسفه به سوی وجود معطوف شد و دانستند که وجود عینی دارای احکام ویژه ای است که آنها را از راه احکام ماهوی نمی توان شناخت .

ولی متاسفانه این نقطه روشنگر نتوانست به سرعت بر همه مباحث فلسفی پرتو افکن شود و بزودی چهره فلسفه را دگرگون سازد و قرنها طول کشید تا این جوانه رشد یافت و سرانجام فیلسوف کبیر اسلامی مرحوم صدر المتالهین شیرازی رسما مساله اصالت وجود را به عنوان بنیادی ترین اصل در حکمت متعالیه مطرح ساخت هر چند او هم در بسیاری از مباحث شیوه پیشینیان را رها نکرد و مخصوصا در طرح مسائل گوناگون فلسفی همان روش گذشتگان را دنبال نمود و غالبا در مقام نتیجه گیری و اظهار نظر نهائی بود که نظر خاص خود را مبنی بر اصالت وجود ارائه می داد .

در پایان این مبحث لازم است تذکر دهیم که بر اساس

اصـالت وجود مطـالبی که در این درس پیرامون اعتبارات ماهیت و به ویژه وجود کلی طبیعی در خارج بیان شـد چهره دیگری می یابـد و اساسا وجود ماهیت مخلوطه هم تنها به عنوان یک اعتبار عقلی قابل پـذیرش خواهـد بود و شاید خواننده هوشـیار از مطالب این درس دریافته باشـد که خاسـتگاه قول به اصالت ماهیت در واقع همان قائل شـدن به وجود حقیقی برای کلی طبیعی است

خلاصه

۱- حکماء برای ماهیت سه اعتبار قائل شده اند اعتبار بشرط شی ء یا ماهیت مخلوطه اعتبار بشرط لا یا ماهیت مجرده و اعتبار لا بشرط که همان کلی طبیعی است .

۲- واژه هـای لاـ بشـرط و بشـرط لاـ اصـطلاح دیگری دارنـد که در مقـام بیـان فرق بین مفهوم جنس و فصـل با مفهوم ماده و صورت به کار گرفته می شوند .

۳- قائلین به وجود کلی طبیعی در خارج اسـتدلال کرده انـد که آن مقسم ماهیت مجرده و ماهیت مخلوطه است و چون مقسـم باید در ضمن اقسام وجود داشته باشد و ماهیت مخلوطه در خارج وجود دارد پس کلی طبیعی هم در خارج موجود خواهد بود .

۴- تمام بودن این استدلال منوط به اثبات وجود خارجی برای ماهیت مقرون به عوارض است .

۵- منکرین وجود کلی طبیعی در خارج استدلال کرده اند که در خارج چیزی جز افراد ماهیات تحقق نمی یابد بنا بر این جایی برای وجود چیز دیگری به نام کلی طبیعی نیست .

۶- مثبتین پاسخ داده اند که کلی طبیعی همان حیثیت مشترک بین افراد است .

۷- بر این پاسخ اشکال روشنی وارد است که آن حیثیت همان فرد بالذات ماهیت است نه چیز دیگر .

۸- محققین وجود فرد را واسطه برای

وجود کلی طبیعی دانسته اند .

۹- اگر منظور از وساطت فرد وساطت در ثبوت باشد چنین چیزی قابل اثبات نیست و اگر منظور وساطت در عروض باشد لازمه آن وجود حقیقی برای کلی طبیعی نیست .

۱۰- حکماء پیشین علت تشخص و جزئیت ماهیت یا کلی طبیعی را اقتران به عوارض انگاشته اند چنانکه علت کلیت آنرا خالی بودن آن از آنها شمرده اند .

۱۱- این نظر قابل قبول نیست زیرا سؤال درباره تشخص هر یک از عوارض تکرار می شود علاوه بر اینکه لازمه آن این است که اگر ماهیت در ذهن هم مقترن به عوارض می شد متصف به جزئیت می گردید چنانکه اگر در خارج هم منفک از آنها می شد متصف به کلیت می گردید در صورتی که چنین نیست .

۱۲- حل صحیح این مساله همانگونه که فارابی بیان کرده این است که اساسا تشخص لازمه ذاتی وجود عینی است چنانکه قابلیت صدق و حمل بر افراد بی شمار لازمه ذاتی مفهوم عقلی است بنا بر این ماهیت تنها در سایه اتحاد با وجود عینی تشخص می یابد

درس بیست و ششم – مقدمه اصالت وجود

نگاهی به تاریخچه مسئله

همانگونه که قبلا اشاره شد پیش از فارابی تقریبا همه مباحث فلسفی بر محور ماهیت دور می زد و دست کم به صورت ناخودآگاه مبتنی بر اصالت ماهیت می شد و در سخنانی که از فلاسفه یونان نقل شده نشانه روشنی بر گرایش به اصالت وجود به چشم نمی خورد ولی در میان فلاسفه اسلامی مانند فارابی ابن سینا بهمنیار و میرداماد چنین گرایشی مشاهده می شود بلکه تصریحاتی نیز یافت می گردد .

از سوی دیگر شیخ اشراق که عنایت خاصی به بازشناسی اعتبارات عقلی مبذول می داشت در برابر گرایش اصالت وجودی نیز موضع می گرفت و می کوشید با اثبات اعتباری بودن

مفهوم وجود آن گرایش را ابطال کند هر چند در سخنان خود او نیز مطالبی یافت می شود که با اصالت وجود سازگار است و با قول به اصالت ماهیت توجیه صحیحی ندارد .

به هر حال صدرالمتالهین نخستین کسی بود که این موضوع را در صدر مباحث هستی شناسی مطرح ساخت و آنرا پایه ای برای حل دیگر مسائل قرار داد ۲۹۴ وی می گوید من خودم نخست قائل به اصالت ماهیت بودم و سخت از آن دفاع می کردم تا اینکه به توفیق الهی به حقیقت امر پی بردم (۱) .

او قول به اصالت وجود را به مشائین و قول به اصالت ماهیت را به اشراقیین نسبت می دهد ولی با توجه به اینکه موضوع اصالت وجود قبلا به صورت مسئله مستقلی مطرح نبوده و مفهوم آن کاملا بیان نشده بوده است به آسانی نمی توان فلاسفه را نسبت به آن بطور مشخص و قطعی دسته بندی کرد و مثلا قول به اصالت وجود را از ویژگیهای مکتب مشائی و قول به اصالت ماهیت را از خصایص مکتب اشراقی به شمار آورد و به فرض اینکه این گروه بندی هم صحیح باشد نباید فراموش کرد که اصالت وجود از طرف اتباع مشائین هم به گونه ای مطرح نشده که جایگاه راستین خود را در مسائل فلسفی بیابد و تاثیر آن در حل دیگر مسائل روشن گردد بلکه ایشان هم غالبا مسائل را به صورتی طرح و تبیین کرده اند که با اصالت اهیت سازگارتر است

توضیح واژه ها

برای اینکه مفهوم این مسئله درست روشن شود و محل نزاع کاملا- مشخص گردد لازم است نخست توضیحی پیرامون واژه هایی که در عنوان مسئله به کار می رود بدهیم و بعد

مفاد عنوان و محل نزاع را دقیقا تعیین کنیم .

این مسئله معمولا به این صورت عنوان می شود که آیا وجود اصیل است و ماهیت اعتباری یا اینکه ماهیت اصیل است و وجود اعتباری ولی خود صدرالمتالهین آن را به این صورت عنوان کرده است که وجود دارای حقیقت عینی است و مفاد تلویحی آن به قرینه مقام این است که ماهیت دارای حقیقت عینی نیست بنا بر این واژه های محوری این مسئله عبارتند از وجود ماهیت اصالت اعتبار حقیقت .

اما واژه وجود را قبلا- توضیح دادیم که گاهی به صورت مصدر بودن به کار می رود زمانی به صورت اسم مصدر هستی و گاهی هم در اصطلاح منطقیین به معنای حرفی است استعمال می شود .

روشن است که در این بحث فلسفی معنای حرفی آن منظور نیست همچنین معنای مصدری که متضمن نسبت به فاعل و مفعول است نیز اراده نمی شود معنای اسم مصدری هم با قید دلالت بر حدث نمی تواند اراده شود مگر اینکه آن را از قید مزبور تجرید کنیم به گونه ای که قابل حمل بر واقعیات عینی و از جمله ذات مقدس الهی باشد .

اما واژه ماهیت که مصدر جعلی از ما هو چیست می باشد در اصطلاح فلاسفه به صورت اسم مصدر چیستی به کار می رود ولی با همان شرط تجرید از معنای حدث تا اینکه قابل حمل بر ذات باشد .

این واژه در فلسفه به دو صورت استعمال می شود که یکی از آنها اعم از دیگری است اصطلاح خاص آن را به این صورت تعریف می کنند ما یقال فی جواب ما هو یعنی مفهومی که در پاسخ از سؤال درباره چیستی شیئی گفته

می شود و طبعا در مورد موجوداتی به کار می رود که قابل شناخت ذهنی باشند و به اصطلاح دارای حدود وجودی خاصی باشند که به صورت معقولات اولی مفاهیم ماهوی در ذهن منعکس گردند و از این روی در مورد خدای متعال گفته می شود که ماهیت ندارد لا- ماهیه لواجب الوجود چنانکه قائلین به اصالت وجود درباره حقیقت عینی وجود نیز می گویند که خود وجود ماهیت ندارد و گاهی به این شکل تعبیر می کنند که صورت عقلانی ندارد .

اما اصطلاح اعم آن را به این صورت تعریف می کنند ما به الشیی ء هو هو و آنرا شامل حقیقت عینی وجود و شامل ذات مقدس الهی نیز می دانند و طبق این اصطلاح است که در مورد خدای متعال می گویند الحق ماهیه انیته یعنی ماهیت خدا همان هستی او است .

در این مبحث منظور از واژه ماهیت همان اصطلاح اول است ولی نه مفهوم خود این کلمه یا ماهیت به حمل اولی بلکه بحث درباره مصادیق این مفهوم یعنی ماهیت به حمل شایع مانند انسان است زیرا قائلین به اصالت ماهیت هم اعتراف دارند که خود این مفهوم مفهومی است اعتباری (۲) . و به تعبیر دیگر بحث در باره مفاهیم ماهوی است نه مفهوم ماهیت .

اما واژه اصالت که در لغت به معنای ریشه ای بودن در مقابل فرعیت به معنای شاخه ای بودن به کار می رود در این مبحث در مقابل اعتباری به معنای خاصی استعمال می شود و مفهوم دقیق آنها تواما روشن می گردد .

در درس پانزدهم چند معنای اصطلاحی برای واژه اعتباری ذکر شد که بر طبق بعضی از آنها حتی مفهوم وجود هم مفهومی اعتباری خواهد بود ولی

منظور از اعتبار در این مبحث در مقابل اصیل معنای دیگری است و اعتباری بودن مفهوم وجود طبق اصطلاح قبلی هیچ منافاتی با قول به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت به معنای منظور در این مبحث ندارد

منظور از دو مفهوم متقابل اصیل و اعتباری در اینجا این است که کدامیک از دو مفهوم ماهوی و مفهوم وجود ذاتا و بدون هیچ واسطه دقیق فلسفی از واقعیت عینی حکایت می کند یعنی بعد از قبول اینکه واقعیت عینی در ذهن به صورت هلیه بسیطه منعکس می شود که موضوع آن یک مفهوم ماهوی و محمول آن مفهوم وجود است که با حمل اشتقاق و به صورت مفهوم موجود بر آن حمل می شود و طبعا هر یک از آنها به شکلی قابل حمل بر واقعیت عینی خواهد بود و می توان گفت مثلا این شخص خارجی انسان است چنانکه می توان گفت این شخص موجود است و هیچکدام از آنها از نظر عرفی و ادبی مجازی نیست در عین حال از دیدگاه دقیق فلسفی این سؤال طرح می شود که با توجه به وحدت و بساطت واقعیت عینی و با توجه به اینکه تعدد این مفاهیم و حیثیات مخصوص به ظرف ذهن است آیا باید واقعیت عینی را همان حیثیت ماهوی دانست که مفهوم وجود با عنایت خاص عقلی و با وساطت مفهوم ماهوی بر آن حمل می شود و از این روی جنبه فرعی و ثانوی دارد یا اینکه واقعیت عینی همان حیثیتی است که با مفهوم وجود از آن حکایت می شود و مفهوم ماهوی تنها انعکاسی ذهنی از حدود و قالب واقعیت و وجود عینی است که با عنایت دقیقی

خود آن محسوب می شود و در واقع مفهوم ماهوی است که جنبه فرعی و ثانوی دارد .

در برابر این سؤال اگر شق اول را پذیرفتیم و واقعیت عینی را مصداق ذاتی و بی واسطه ماهیت دانستیم قائل به اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود شده ایم و اگر شق دوم را پذیرفتیم و واقعیت عینی را مصداق بالذات و بی واسطه مفهوم وجود دانستیم و مفهوم ماهوی را قالبی ذهنی برای حدود واقعیتهای محدود شمردیم قائل به اصالت وجود و اعتباری بودن اهیت شده ایم .

و اما واژه حقیقت که در کلام صدرالمتالهین در عنوان این مسئله به کار رفته بود نیز دارای اصطلاحات متعددی است از این قرار:

۱- حقیقت به معنای استعمال لفظ در معنایی که برای آن وضع شده در مقابل مجاز که استعمال آن در معنایی دیگری است که نوعی مناسب با معنای حقیقی داشته باشد مثلا- استعمال شیر به معنای حیوان درنده معروف حقیقت و به معنای انسان نیرومند مجاز است .

۲- حقیقت به معنای شناخت مطابق با واقع چنانکه در مبحث شناخت شناسی گذشت .

۳- حقیقت به معنای ماهیت چنانکه گفته می شود دو فرد انسان متفق الحقیقه هستند .

۴- حقیقت به معنای واقعیت عینی .

۵- حقیقت به معنای وجود مستقل مطلق که منحصر به خدای متعال است و در اصطلاح عرفاء به کار می رود و در برابر آن وجود مخلوقات را مجازی می نامند .

۶- حقیقت به معنای کنه و باطن چنانکه گفته می شود حقیقت ذات الهی قابل درک عقلی نیست .

روشن است که منظور از حقیقت در اینجا همان اصطلاح چهارم است

توضیح محل نزاع

شکی نیست که هر موجودی که دارای مفهوم ماهوی باشد مفهوم مربوط بر آن حمل

می شود چنانکه مفهوم انسان بر اشخاص خارجی قابل حمل است همچنین شکی نیست که مفهوم وجود به صورت حمل اشتقاق بر هر موجود خارجی حمل می گردد و حتی در مورد خدای متعال هم که ماهیت ندارد می توان گفت موجود است و به عبارت دیگر از دیدگاه عقلی هر موجود ممکن الوجودی دارای دو حیثیت است یکی حیثیت ماهیت و دیگری حیثیت وجود چنانکه فلاسفه گفته اند کل ممکن زوج ترکیبی مرکب من ماهیه و وجود و این همان مطلبی است که بارها اشاره کرده ایم که انعکاس واقعیتهای خارجی در ذهن به صورت قضیه ای است که معمولا یعنی در امور ذی ماهیت از یک مفهوم ماهوی و مفهوم وجود تشکیل می یابد .

در چنین مواردی اگر فرض شود که در ازای هر یک از این دو مفهوم یک حیثیت عینی و خارجی وجود دارد یعنی مفهوم ماهوی از یک حیثیت عینی و مفهوم وجود از حیثیت عینی دیگری حکایت می کند که در خارج با یکدیگر ترکیب شده اند و به دیگر سخن ترکیب موجود از وجود و ماهیت ترکیبی خارجی و عینی است معنای این فرض آن است که هم ماهیت اصیل است و هم وجود .

ولی این فرض صحیحی نیست زیرا اگر هر موجودی دارای دو حیثیت عینی باشد هر یک از آنها به صورت قضیه دیگری در ذهن منعکس می شود که مشتمل بر دو مفهوم است و باید در ازاء هر یک از آنها حیثیت عینی دیگری را فرض کرد و این جریان تا بی نهایت ادامه می یابد و لازمه اش این است که هر موجود بسیطی مرکب از بی نهایت حیثیتهای عینی و خارجی باشد .

و این همان مطلبی است که

فلاسفه گفته اند که تغایر وجود و ماهیت تغایری ذهنی است: ان الوجود عارض المهیه تصورا و اتحدا هویه

یعنی عروض و حمل وجود بر ماهیت که مقتضی تعدد و تغایر آنها است فقط در ظرف تصور ذهنی حاصل می شود و گر نه این دو حیثیت از نظر هویت خارجی با یکدیگر متحدند پس نمی توان هم ماهیت را اصیل و دارای واقعیت عینی دانست و هم وجود را چنانکه نمی توان هر دو را اعتباری انگاشت زیرا بالاخره همین قضیه هلیه بسیطه است که از واقعیت عینی حکایت می کند و ناچار مشتمل بر مفهومی است که در ازاء واقعیت عینی قرار می گیرد پس امر دایر است بین اینکه ماهیت اصیل باشد و وجود اعتباری یا بر عکس .

بنا بر این طرح مسئله به صورتی که دارای دو فرض باشد مبتنی بر چند اصل است:

۱- پذیرفتن مفهوم وجود به عنوان مفهوم اسمی مستقل و به اصطلاح پذیرفتن وجود محمولی زیرا اگر مفهوم وجود منحصر در معنای حرفی و رابط در قضایا باشد جای چنین فرضی در باره آن نیست که حکایت از واقعیت عینی بکند و به قول صدرالمتالهین دارای حقیقت عینی باشد و طبعا چاره ای جز قول به اصالت ماهیت نخواهد بود .

۲- پذیرفتن تحلیل موجودات امکانی به دو مفهوم وجود و مفهوم ماهوی یعنی اگر کسی چنین بپندارد که مفهوم وجود چیزی جز مفهوم ماهیت نیست چنانکه از بعضی از متکلمین نقل شده که معنای وجود در هر قضیه ای همان معنای ماهیتی است که موضوع آن را تشکیل می دهد در چنین فرضی باز جای تردید بین اصالت ماهیت و اصالت وجود باقی نمی ماند و اصالت ماهیت متعین خواهد

بود ولی بطلان این فرض در درس بیست و دوم روشن گردید .

۳- پـذیرفتن اینکه ترکیب وجود و مـاهیت ترکیبی ذهنی است و در متن خارج دو حیثیت متمایز وجود نـدارد که یکی در ازاء مفهوم ماهوی و دیگری در ازاء مفهوم وجود قرار گیرد یعنی فرض اصالت هر دو فرض صحیحی نیست چنانکه بیان شد .

بر اسـاس این سه اصـل مسـئله به این شـکل مطرح می شود که آیـا واقعیت عینی اصـاله در ازاء مفهوم مـاهوی قرار می گیرد و بـالعرض مفهوم وجود بر آن حمـل می شود یـا بر عکس اصـاله در ازاء مفهوم وجود قرار می گیرد و بالعرض مفهوم ماهوی بر آن حمل می گردد و به دیگر سـخن آیا واقعیت عینی مصداق بالذات ماهیت است یا وجود بنا بر فرض اول شـناخت ماهیات و احکام ماهوی همان شـناخت واقعیتهای عینی است ولی بنا بر فرض دوم شناخت ماهیات به معنای شناخت قالبهای موجودات و حدودی است که در ذهن منعکس می شود نه شناخت محتوای عینی آنها

فایده این بحث

ممکن است چنین پنداشـته شود که بحث در بـاره اصـالت وجود یـا ماهیت یک بحث تفننی است و تاثیری در حل مسائل مهم فلسفی ندارد چنانکه هم قائلین به اصالت وجود این مسائل را حل کرده اند و هم قائلین به اصالت ماهیت .

ولی این پنـدار نـادرستی است و چنـانکه در طی مباحث آینـده روشن خواهـد شـد حل بسـیاری از مسائل مهم فلسـفی در گرو اصالت وجود است و راه حلهایی که بر اساس اصالت ماهیت ارائه می شود تمام نیست و منتهی به بن بست می شود چنانکه در مسئله تشخص ماهیت دیدیم که بر اساس اصالت ماهیت راه حل صحیحی ندارد و البته

این مسئله در مقابل مسائل بسیار مهمی که مبتنی بر اصالت وجود می شود قابل مقایسه نیست و اگر بخواهیم همه موارد را در اینجا یادآور شویم سخن به درازا می کشد علاوه بر اینکه بیان ارتباط آنها با اصالت وجود نیازمند به طرح آن مسائل و نشان دادن نقطه های حساس آنها است که می بایست در جای خودش بیان شود .

در اینجا فقط به دو مسئله بسیار مهم فلسفی اشاره می کنیم که هر یک به نوبه خود مبنای مسائل ارزشمند دیگری است یکی از آنها مسئله علیت و حقیقت رابطه معلول با علت است که نتیجه آن بر اساس اصالت وجود عدم استقلال معلول نسبت به علت هستی بخش می باشد و بر پایه آن مسائل بسیار مهمی از جمله نفی جبر و تفویض و توحید افعالی حل می گردد و دیگری مسئله حرکت جوهری اشتدادی و تکاملی است که تبیین آن نیز متوقف بر پذیرفتن اصالت وجود است و تفصیل آنها در جای خودش بیان خواهد شد .

بنا بر این مسئله اصالت وجود یک مسئله کاملا- جدی و بنیادی و در خور اهتمام فراوان است و هیچگاه نباید در باره آن مسامحه و سهل انگاری روا داشت

خلاصه

۱- مسئله اصالت وجود یا ماهیت قبل از صدرالمتالهین به صورت مسئله مستقلی مطرح نبوده و هر چند در میان فلاسفه پیشین گرایشهایی به یکی از دو طرف مسئله به چشم می خورد ولی نمی توان هیچکدام از دو قول را به صورت قطعی به مکتب فلسفی خاصی نسبت داد .

۲- منظور او واژه وجود در این مبحث معنای اسم مصدری آن با حذف ویژگی حدث است .

۳- ماهیت دارای دو اصطلاح اعم و اخص

است و منظور از آن در این مبحث همین اصطلاح اخص آن می باشد آن هم ماهیت به حمل شایع .

۴- منظور از اصالت و اعتباریت در این مبحث دو معنای متقابل خاص است و اولی یعنی مصداق بالذات بودن واقعیت عینی برای یکی از این دو مفهوم و دومی یعنی مصداق بالعرض بودن آن .

۵- حقیقت دارای اصطلاحات متعددی است و منظور از آن در اینجا همان واقعیت عینی است .

۶- فرض اصیل بودن وجود و ماهیت با هم فرض صحیحی نیست و مستلزم تسلسل می باشد .

۷- همچنین فرض اعتباری بودن هر دو نادرست است زیرا لازمه آن این است که قضیه هلیه بسیطه مشتمل بر مفهومی نباشد که از واقعیت عینی حکایت کند .

۸- طرح مسئله به صورتی که دارای دو طرف اصالت وجود و اصالت ماهیت باشد مبتنی بر چند اصل است پذیرفتن وجود محمولی وحدت مفهوم وجود و دوگانگی ماهیت وجود در ذهن نه در خارج .

۹- معنای اصالت وجود این است که واقعیت عینی مصداق بالذات مفهوم وجود است و مفهوم ماهوی تنها از حدود واقعیت حکایت می کند و بالعرض بر آن حمل می شود و معنای اصالت ماهیت این است که واقعیت عینی مصداق بالذات مفهوم ماهوی است و مفهوم وجود بالعرض به آن نسبت داده می شود .

۱۰- نتیجه این بحث در مسائل زیادی ظاهر می شود که از جمله آنها تشخص ماهیت رابط بودن معلول نسبت به علت هستی بخش و حرکت جوهری تکاملی است

پی نوشتها:

۱- ر ک اسفار ج ۱ ص ۴۹. ۲- ر ک المقاومات ص ۱۷۵ و المطارحات ص ۳۶۱.

درس بیست و هفتم – اصالت وجود

ادله اصالت وجود

برای اینکه بدانیم که آیا واقعیت عینی همان است که

مفـاهیم مـاهوی از آن حکـایت می کننـد یـا اینکه ماهیـات تنهـا نمایـانگر حـدود و قالبهـای واقعیتهای خارجی هسـتند و آنچه حکایت از ذات واقعیت و محتوای قالبهای مفهومی آنها می کنـد مفهوم وجود است که عنوانی برای خود واقعیت به شـمار می رود و ذهن به وسـیله آن متـوجه به ذات واقعیت می گردد و به عبـارت دیگر برای اینکه بـدانیم مـاهیت اصـیل است یـا وجـود راههای مختلفی وجود دارد که ساده ترین آنها تامل در پیرامون خود این مفاهیم و مفاد آنها است .

هنگـامی که یـک مفهوم ماهوی ماننـد مفهوم انسان را مورد دقت قرار می دهیم می بینیم که این مفهوم هر چنـد بر تعـدادی از موجودات خارجی اطلاق می شود و قابل حمل بر آنها است حملی که در عرف محاوره حقیقی و بـدون تجوز تلقی می گردد ولی این مفهـوم به گـونه ای است که می تـوان وجود را از آن سـلب کرد بـدون اینکه تغییری در مفـاد آن حاصـل شود و این همـان مطلبی است که فلاسـفه بر آن اتفاق دارنـد که ماهیت از آن جهت که ماهیت است نه موجود است و نه معـدوم یعنی نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم الماهیه من حیث هی هی لیست الا هی لا موجوده و لا معدومه و به همین جهت است که هم موضوع برای وجود واقع می شود و هم برای عـدم پس مـاهیت به خودی خود نمی توانـد نمایـانگر واقعیت خـارجی باشـد وگرنه حمل معدوم بر آن نظیر حمل یکی از نقیضین بر دیگری می بود چنانکه حمل عدم بر وجود چنین است .

شاهـد دیگر بر اینکه مـاهیت نمایانگر واقعیت عینی نیست این است که برای حکایت از یک واقعیت خارجی ناچاریم از قضـیه ای استفاده

کنیم که مشتمل بر مفهوم وجود باشد و تا وجود را بر ماهیت حمل نکنیم از تحقق عینی آن سخنی نگفته ایم و همین نکته بهترین دلیل است بر اینکه مفهوم وجود است که دلالت بر واقعیت عینی می کند و به ۳۰۶ قول بهمنیار در کتاب التحصیل (۱) چگونه وجود دارای حقیقت عینی نباشد در حالی که مفاد آن چیزی جز تحقق عینی نیست .

بعضی از طرفداران اصالت ماهیت گفته اند درست است که خود ماهیت در ذات خودش فاقد وجود و عدم است و اقتضائی نسبت به هیچکدام از آنها ندارد و به این معنی می توان آن را اعتباری محسوب داشت ولی هنگامی که انتساب به جاعل و ایجاد کننده پیدا می کند اقعیت خارجی می یابد و در چنین حالی است که گفته می شود ماهیت اصالت دارد

ولی روشن است که انتسابی که توام با واقعیت یافتن ماهیت می باشد در گرو ایجاد یعنی وجود بخشیدن به آن است و این نشانه آن است که واقعیت آن همان وجودی است که به آن افاضه می شود .

دلیل دیگر بر اعتباری بودن ماهیت این است که اساسا تحلیل واقعیت عینی به دو حیثیت ماهیت و وجود تنها در علم حصولی و در ظرف ذهن تحقق می یابد و در علوم حضوری اثری از ماهیت یافت نمی شود در صورتی که اگر ماهیت اصالت می داشت می بایست متعلق علم حضوری نیز واقع شود زیرا در این علم است که خود واقعیت عینی بدون وساطت صورت یا مفهوم ذهنی مورد ادراک و مشاهده درونی قرار می گیرد .

ممکن است به این دلیل اشکال شود که همانگونه که در علم حضوری اثری از مفاهیم ماهوی یافت نمی شود اثری از مفهوم وجود

هم دیـده نمی شود و به دیگر سـخن همـانگونه که مفـاهیم مـاهوی از تحلیل ذهنی حاصل می شود مفهوم وجود هم در ظرف تحلیل ذهنی تحقق می یابد بنا بر این نمی توان گفت که وجود هم اصالت دارد .

در پاسخ این اشـکال باید گفت شـکی نیست که دو حیثیت ماهیت و وجود تنها در ظرف ذهن از یکدیگر انفکاک می یابند و دوگـانگی آنهـا مخصـوص به ظرف تحلیـل ذهنی است و به همین جهت است که مفهوم وجود هم از آن نظر که مفهوم ذهنی است عین واقعیت خارجی نیست و اصالتی ندارد ولی در عین حال همین مفهوم وسـیله ای است برای حکایت از اینکه واقعیتی در خارج هست که مفهوم ماهوی از آن انتزاع می شود و منظور از اصالت وجود و واقعیت عینی داشتن آن هم همین است .

افزون بر این در درس قبلی روشن شـد که امر دایر بین اصـالت وجود یـا مـاهیت است و بـا ابطـال اصالت ماهیت اصالت وجود ثابت می شود .

دلیـل دیگر بر اصـالت وجود و اعتبـاری بودن مـاهیت این است که همـانگونه که در درس بیست و پنجم اشـاره کردیم حیثیت ذاتی مـاهیت حیثیت تشـخص نیست در صورتی که حیثیت ذاتی واقعیتهای خارجی حیثیت تشـخص و اباء از کلیت و صـدق بر افراد است و هیـچ واقعیت خارجی از آن جهت که واقعیت خارجی است نمی توانـد متصف به کلیت و عدم تشـخص گردد از سوی دیگر هیـچ مـاهیتی تا وجود خارجی نیابـد متصف به تشـخص و جزئیت نمی شود و از اینجا به دست می آیـد که حیثیت مـاهوی همـان حیـثیت مفهومی و ذهنی است که شـانیت صـدق بر افراد بی شـمار را دارد و واقعیت عینی مخصوص وجود می باشد یعنی

مصداق ذاتی آن است .

دلیل دیگری بر اصالت وجود نیز می توان اقامه کرد مبنی بر آنچه مورد قبول فلاسفه است که ذات مقدس الهی منزه از حدودی است که با مفاهیم ماهوی از آنها حکایت شود یعنی ماهیت به معنای مورد بحث ندارد در صورتی که اصیلترین واقعیتها و واقعیت بخش به هر موجودی است و اگر واقعیت خارجی مصداق ذاتی ماهیت بود بایستی واقعیت ذات الهی هم مصداق ماهیتی از ماهیات باشد .

البته این دلیل مبتنی بر مقدمه ای است که باید در بخش خدا شناسی اثبات شود ولی چون مورد قبول طرفداران اصالت ماهیت نیز هست در اینجا هم می توان از آن استفاده کرد و دست کم به عنوان جدال به احسن با ایشان احتجاج نمود

مجاز فلسفی

در اینجا ممکن است شبهه ای به ذهن بیاید که مبنای اصالت وجود این است که واقعیت عینی مصداق ذاتی وجود است و لازمه اش این است که مصداق بالعرض برای ماهیت باشد یعنی حمل ماهیتی مانند انسان بر افراد خارجیش بالعرض و با واسطه در عروض باشد و اتصاف به چنین مفهومی اتصافی مجازی و قابل سلب است بنا بر این باید سلب مفهوم انسان از افراد خارجی صحیح باشد و این چیزی جز سفسطه نیست .

پاسخ این است که همانگونه که در تقریر دلیل اول اشاره کردیم حمل هر ماهیتی بر افراد خارجیش از نظر عرفی و ادبی حمل حقیقی و خالی از تجوز است اما احکام دقیق فلسفی تابع حقیقت و مجاز عرفی و ادبی نیست چنانکه کلید حل آنها را نمی توان از میان قواعد مربوط به الفاظ جستجو کرد و چه بسا استعمالی که از نظر ادبی حقیقت باشد

و از نظر فلسفی مجاز شمرده شود و بر عکس چه بسا اطلاقی که از نظر ادبی مجاز ولی از نظر فلسفی حقیقت باشد .

مثلا علماء ادبیات و اصول فقه گفته انـد که معنای حقیقی مشـتقات عبارت است از ذاتی که مبـدا اشـتقاق برای آن ثابت باشـد معنی المشـتق ذات ثبت له المبـدء چنـانکه عـالم یعنی کسـی که علم دارد و موجـود یعنی چیزی که وجـود دارد پس اگر واژه موجود بر خود وجود عینی اطلاق شود از نظر ادبی مجاز خواهد بود ولی از نظر فلسفی چنین نیست .

در اینجـا هم امر به همین منوال است یعنی از نظر عرفی بین حـد و محـدود تفکیـک نمی شود و همانگونه که موجود محـدود امری واقعی به شمار می رود حد آن هم امری واقعی و عینی تلقی می گردد در صورتی که از نظر فلسفی چنین نیست و حدود موجودات در واقع از امور عدمی انتزاع می شوند و واقعی شمردن آنها مجازی و اعتباری است .

برای تقریب به ذهن مثالی می آوریم اگر صـفحه کاغذی را به اشـکال مختلف مثلث و مربع و ... ببریم پاره کاغذهایی خواهیم داشت که هر کدام علاوه بر کاغذ بوده صـفت دیگری به نام مثلث یا مربع یا ... را خواهند داشت در صورتی که قبل از بریدن کاغذ چنین صفاتی وجود نداشت .

تلقی عرفی در این مورد آن است که اشـکال و صـفات خاصـی در کاغـذ به وجود آمـده و اموری وجودی بر آن افزوده شـده است در حالی که در کاغذ مذکور غیر از بریدگیها که اموری عدمی هستند چیزی به وجود نیامده است .

به دیگر سخن خطوط که حدود و مرزهای اشکال مختلف

را تشکیل می دهند چیزی جز منتهی الیه سطح پاره های کاغذ نیستند چنانکه خود سطح هم در حقیقت همان منتهی الیه حجم است ولی این حدود و مرزهای عدمی از نظر عرفی و سطحی اموری وجودی و صفاتی عینی تلقی می شوند و سلب وجود از آنها از قبیل انکار بدیهیات به شمار می رود .

اکنون می افزاییم که مفهوم ماهوی کاغذ به عنوان مثال نسبت به واقعیت عینی همین حال را دارد یعنی حکایت از حدود واقعیت خاصی می کند البته حدود مفهومی نه حدود هندسی حدودی که به منزله قالبهای تهی برای واقعیتها به شمار می روند و واقعیت عینی محتوای آنها را تشکیل می دهد و ماهیت چیزی جز همین قالب مفهومی برای واقعیت خارجی نیست ولی چون وسیله و مرآتی برای شناخت موجود خارجی است و به طور استقلالی ملاحظه نمی شود به منزله خود واقعیت خارجی تلقی می گردد و همین است معنای اعتباری بودن ماهیت یعنی ماهیت را واقعیت انگاشتن یا مفهوم را عین مصداق خارجی شمردن .

از این روی می توان ذهن را به آینه ای تشبیه کرد که مفاهیم ماهوی همانند عکسهایی در آن ظاهر می شود و به وسیله آنها از حدود واقعیتهای خارجی و گونه های وجود مطلع می شویم و در این نگرش آلی و مرآتی توجه استقلالی به خود عکسها نمی کنیم بلکه از راه آنها توجه ما به سوی صاحبان عکسها یعنی واقعیتهای عینی معطوف می گردد و از این جهت چنین می انگاریم که این عکسها همان صاحبان عکسها هستند چنانکه هنگامی که عکس خود را در آینه تماشا می کنیم چنین می انگاریم که مشغول تماشای خودمان هستیم در صورتی که آنچه در آینه دیده می شود انعکاسی از رنگها و خطوط چهره ما

است یعنی انعکاسی از حدود و نه ذات محدود ولی با نظر سطحی می توانیم بگوییم آنچه را در آینه می بینیم چهره خودمان است .

حمل ماهیات بر موجودات عینی هم از این قبیل است و هر چند از نظر عرفی حمل حقیقی به شمار می رود ولی با نظر دقیق فلسفی روشن می گردد که تنها انعکاسی از قالبهای آنها است و نه عین آنها و چنین است ۳۱۰ که صدرالمتالهین بارها در کتابهای خودش تاکید می کند که ماهیت شبح ذهنی یا قالب عقلی برای حقیقت عینی است . (۲)

با این توضیحات روشن شد که جایگاه حقیقی ماهیات از آن جهت که ماهیت است فقط ذهن است و تحقق عینی آن همان وجود افرادش می باشد و با نظر دقیق فلسفی هیچگاه ماهیت بالذات تحقق عینی نمی یابد پس وجود ماهیت مخلوطه و به دنبال آن وجود کلی طبیعی در خارج هم تنها به معنای اعتباری قابل قبول است چنانکه در پایان درس بیست و پنجم اشاره شد .

و از این روی می توان گفت که قائل شدن به وجود حقیقی برای کلی طبیعی همان قول به اصالت ماهیت است و قائل شدن به اینکه وجود کلی طبیعی بالعرض است و افراد واسطه در عروض وجود برای کلی طبیعی هستند در حقیقت همان قول به اصالت وجود می باشد یعنی کلی طبیعی که همان ماهیت است امری اعتباری و نسبت وجود و تحقق خارجی به آن بالعرض و نوعی مجاز فلسفی است

حل دو شبهه

قائلین به اصالت ماهیت به شبهاتی تمسک کرده اند که مهمترین آنها این دو شبهه است .

ش ۱- اگر وجود اصیل و دارای واقعیت عینی باشد بایستی بتوان مفهوم موجود را بر آن

حمـل کرد و معنایش این است که وجود دارای وجود است پس بایـد برای آن وجود عینی دیگری فرض کرد که به نوبه خود موضوع برای موجود واقع می شود و این جریـان تـا بی نهـایت ادامه می یابـد و لاـزمه اش این است که هر موجودی دارای بی نهایت وجود باشد .

از اینجا به دست می آید که وجود امری است اعتباری و تکرار حمل موجود بر آن تابع اعتبار ذهن است .

ج ۱- مبنای این شـبهه اسـتناد به قواعد لفظی است که لفظ موجود از آن جهت که مشتق است دلالت بر ذاتی می کند که مبدا اشـتقاق وجود برای آن ثابت باشـد و لازمه آن تعـدد ذات و مبدا است پس هنگامی که مفهوم موجود بر وجود عینی حمل می شود باید آن را ذاتی فرض کرد که مبدا اشتقاق که امر دیگری است برای آن ثابت باشد و همچنین ... .

امـا بارها خاطر نشان کرده ایم که مسائل فلسـفی را نمی توان بر اساس قواعـد صـرف و نحو و دسـتور زبان حل و فصل کرد و مفهوم موجود در عرف فلسـفی تنهـا نشانه ای از تحقق عینی و خارجی است خواه حیثیت تحقق خارجی در ظرف تحلیل ذهنی غیر از حیثیت موضوع قضـیه باشـد و خواه عین آن باشـد مثلاـ هنگـامی که این مفهوم بر مـاهیتی حمـل می شود بین موضوع و محمـول تعـدد و تغـایری منظـور می گردد ولی هنگـامی که بر ذات وجـود عینی حمـل می شـود معنـایش این است که وجود خارجی عین حیثیت موجودیت است .

و به دیگر سخن حمل مشتق بر ذات همیشه نشانه تعدد و تغایر ذات با مبدا اشتقاق نیست بلکه گاهی نشانه وحدت آنها است و حاصل آنکه

معنای حمل موجود بر وجود عینی این است که خودش عین موجودیت و واقعیت عینی و منشا انتزاع مفهوم موجود است نه اینکه با وجود دیگری موجود شده باشد .

ش ۲- شبهه دیگر این است که اگر واقعیت عینی مصداق بالذات وجود باشد معنایش این است که هر واقعیتی بالذات موجود است و لازمه اش این است که هر واقعیت خارجی واجب الوجود باشد در صورتی که موجود بالذات تنها خدای متعال است .

ج ۲- مبنای این شبهه خلط بین دو اصطلاح بالذات و در واقع مغالطه ای از باب اشتراک لفظی است .

توضیح آنکه واژه بالذات گاهی در مقابل بالغیر به کار می رود و معنایش این است که واسطه در ثبوت ندارد چنانکه در مورد خدای متعال گفته می شود که موجود بالذات یا واجب الوجود بالذات است یعنی بالغیر نیست و علت ایجاد کننده ندارد و به تعبیر دیگر حمل موجود یا واجب الوجود بر او نیازمند به واسطه در ثبوت نیست .

همین واژه گاهی در مقابل بالعرض نیز به کار می رود و معنایش این است که حمل محمول نیاز به واسطه در عروض ندارد هر چند نیازمند به واسطه در ثبوت باشد چنانکه بنا بر اصالت وجود می گوییم واقعیت عینی مصداق بالذات موجود است ولی ماهیت مصداق بالعرض آن می باشد .

طبق اصطلاح دوم هم وجود خدای متعال که واسطه در ثبوت ندارد و طبق اصطلاح اول نیز بالذات است مصداق بالذات وجود می باشد و هم وجود مخلوقات که علت آفریننده و واسطه در ثبوت دارد و معنایش این است که موجودیت صفت حقیقی وجود آنها است نه صفت ماهیتشان و از دیدگاه فلسفی ماهیتها بالعرض متصف به موجودیت

می شوند

خلاصه

۱- ساده ترین دلیل بر اصالت وجود این است که ماهیت ذاتا اقتضائی نسبت به وجود و عدم ندارد و چنین چیزی نمی تواند نمایانگر واقعیت عینی باشد نیز تا مفهوم وجود را حمل بر ماهیت نکنیم از واقعیت عینی آن سخنی نگفته ایم .

۲- بعضی از طرفداران اصالت ماهیت گفته اند که ماهیت اصیل ماهیتی است که انتساب به جاعل یافته باشد در برابر آنان باید گفت انتسابی که توام با واقعیت یافتن ماهیت باشد هنگامی حاصل می شود که جاعل آن را ایجاد کند پس اصالت از آن وجودی است که به ماهیت افاضه می شود .

۳- دلیل دوم بر اصالت وجود این است که در علم حضوری که خود واقعیت عینی بی واسطه مورد شهود قرار می گیرد اثری از ماهیت یافت نمی شود .

۴- دلیل سوم این است که حیثیت ذاتی واقعیتهای خارجی حیثیت تشخص و اباء از صدق بر افراد است در صورتی که ماهیت ابائی از صدق بر افراد ندارد و بدون وجود تشخص نمی یابد .

۵- دلیل چهارم این است که اگر واقعیت خارجی مصداق ذاتی ماهیت بود باید خدای متعال هم دارای ماهیت باشد .

۶- ممکن است توهم شود که اگر واقعیت عینی را مصداق بالعرض ماهیت بدانیم باید سلب ماهیت از آن صحیح باشد در صورتی که مثلا سلب انسان از اشخاص خارجی صحیح نیست .

۷- پاسخ آن است که منظور از مصداق بالعرض بودن واقعیت برای ماهیت این است که ماهیت تنها از حدود و قالبهای واقعیات حکایت می کند نه از ذات آنها و این حدود هر چند از نظر عرفی دارای واقعیت هستند اما از نظر دقیق فلسفی اموری عدمی به شمار می روند .

۸- نتیجه آنکه

قول به وجود حقیقی برای کلی طبیعی در خارج همان قول به اصالت ماهیت است و قول به اینکه وجود آن بالعرض است همان قول به اصالت وجود می باشد .

۹- یکی از شبهات طرفداران اصالت ماهیت این است که اگر وجود امری عینی بود باید حمل موجود بر آن صحیح باشد یعنی وجودی برای آن اثبات شود که به نوبه خود موضوع برای مفهوم موجود قرار گیرد و لازمه آن اثبات وجودهای نامتناهی برای هر موجود واحدی است .

۱۰- پاسخ این است که حمل موجود بر وجود عینی به این معنی است که خود واقعیت عینی منشا انتزاع این مفهوم است .

۱۱- شبهه دیگر آنکه اگر واقعیت عینی مصداق بالذات موجود باشد لازمه اش این است که هر موجودی واجب الوجود باشد .

۱۲- پاسخ این است که منظور از بالذات در اینجا در مقابل بالعرض است نه در مقابل بالغیر و مفادش این است که واسطه در عروض ندارد نه اینکه واسطه در ثبوت هم نداشته باشد تا لازمه اش واجب الوجود بودن هر موجودی باشد

پی نوشتها:

۱- ر. ک التحصیل ص ۲۸۶. ۲- ر ک اسفار ج ۱ ص ۱۹۸ و ج ۲ ص ۲۳۶.

درس بیست و هشتم – وحدت و کثرت

اشاره ای به چند مبحث ماهوی

مفهوم ماهوی یا بسیط است و یا مرکب دو مفهوم ماهوی بسیط طبعا جهت اشتراکی نخواهند داشت و به کلی از یکدیگر متباین خواهند بود زیرا اگر جهت اشتراکی بین آنها فرض شود که عین ماهیت بسیط آنها باشد به طوری که دیگر جهت امتیازی نداشته باشند در این صورت تعددی نخواهند داشت و یک ماهیت بیشتر نخواهند بود و اگر فرض شود که هر کدام از آنها علاوه بر جهت مشترک جهت

امتیازی هم دارند در این صورت هر کدام از آنها مرکب از دو حیثیت ماهوی خواهد بود و این خلاف فرض بساطت آنها است

پس دو مفهوم ماهوی بسیط متباین به تمام الذات هستند اما اگر یکی از آنها یا هر دو مفهوم مرکب باشند صورتهای مختلفی را برای آنها می توان فرض کرد .

در منطق کلاسیک ماهیات مرکب دست کم دارای دو جزء دانسته شده اند یک جزء مشترک به نام جنس که مفهومی است مبهم و نامتعین و از تردید بین چند نوع به دست می آید و یک جزء مختص به نام فصل که موجب تعین جنس می باشد چنانکه می گویند ماهیت انسان از مفهوم حیوان و مفهوم ناطق ترکیب یافته است که اولی جنس مشترک بین انواع حیوانات و دومی فصل مختص به انسان می باشد .

مفهوم جنس ممکن است به نوبه خود مرکب و دارای جنس عالیتر و عامتری باشد چنانکه مفهوم جسم هم شامل حیوان می شود و هم شامل جمادات و نباتات ولی مفاهیم فصلی را بسیط و غیر قابل ترکیب می دانند .

سرانجام برای همه ماهیات مرکب ده جنس عالی بسیط یا ده مقوله قائل شده اند از این قرار جوهر کمیت کیفیت اضافه وضع این نسبت مکانی متی نسبت زمانی جده نسبت به شی ء احاطه کننده ان یفعل حالت تاثیر تدریجی ان ینفعل حالت تاثر و انفعال تدریجی .

درباره تعداد مقولات اجناس عالیه و اینکه آیا همه آنها واقعا از قبیل مفاهیم ماهوی معقولات اولی هستند یا دست کم بعضی از آنها مانند اضافه و مقولات مشتمل بر مفهوم نسبت از قبیل معقولات ثانیه می باشند اختلافاتی در میان فلاسفه وجود دارد که فعلا از

بررسی آنها صرف نظر می کنیم .

طبق دستگاه جنس و فصل منطقی و بر اساس اینکه همه ماهیات مرکب منتهی به چند مقوله می شوند تمایز آنها به دو صورت حاصل می شود یکی آنکه تمایز آنها به تمام الذات باشد و آن در صورتی است که دو ماهیت از دو مقوله را با یکدیگر مقایسه کنیم که حتی جنس مشترکی هم بین آنها نخواهد بود مانند مفهوم انسان و مفهوم سفیدی دوم آنکه تمایز آنها ببعض الذات باشد و آن در صورتی است که دو ماهیت از یک مقوله را با یکدیگر بسنجیم مانند مفهوم اسب و مفهوم گاو که در حیوانیت و جسمیت و جوهریت مشترکند .

حاصل آنکه ماهیات تام انواع اگر بسیط باشند به تمام الذات با یکدیگر متباین و متمایزند همچنین اگر مرکب و از دو مقوله باشند نیز فصول و اجناس عالیه که همگی آنها مفاهیم بسیطی به شمار می روند به تمام الذات از یکدیگر متمایز هستند و نمی توان جنسی را فرض کرد که شامل همه ماهیات بشود و از این روی نمی توان همه ماهیات را حتی مشترک در یک جزء ماهوی دانست .

از سوی دیگر مفهوم وجود را که از معقولات ثانیه فلسفی است مفهومی بسیط و متعین و عام و مطلق می شمارند که با اضافه شدن به هر ماهیتی تخصص و تقید می یابد و مفهوم وجودی را که بدین ترتیب تخصص و تقید یافته است حصه ای از مفهوم کلی وجود می نامند .

بدین ترتیب اصطلاحاتی مانند بساطت و ترکیب ابهام و تعین مشارکت و تمایز عمومیت و تخصص اطلاق و تقید در مواد یاد شده پدید آمده است و اصطلاح تشخص را که

در درسهای گذشته بیان شد نیز باید بر آنها افزود .

ولی در میان آنها دو مفهوم محوری وجود دارد که عبارتند از مفهوم وحدت و مفهوم کثرت و اینک به توضیحی پیرامون این دو مفهوم می پردازیم

اقسام وحدت و کثرت

هر ماهیت نوعی را که در نظر بگیریم غیر از ماهیت دیگری است و اگر دو ماهیت بسیط باشند حتی جهت مشترکی هم بین آنها وجود نخواهد داشت چنانکه دو ماهیت مرکب از دو مقوله هم جهت مشترکی ندارند با توجه به اینکه ماهیتی را می توان تنها در نظر گرفت و می توان آن را با یک یا چند ماهیت دیگر لحاظ کرد دو مفهوم متقابل واحد و کثیر انتزاع می شود .

وحدتی که به هر ماهیت تام نسبت داده می شود وحدت نوعی نام دارد و تکرار تصور آن در یک یا چند ذهن زیانی به وحدتش نمی زند زیرا منظور وحدت مفهومی است نه وحدت وجود ذهنی آن .

همچنین هنگامی که جهت مشترک ذاتی بین چند ماهیت مرکب را در نظر می گیریم وحدت دیگری به آن نسبت می دهیم که وحدت جنسی نامیده می شود .

در مقابل این دو قسم وحدت وحدت عددی قرار دارد که بر هر فردی از ماهیت حمل می گردد و ملاک آن همان تشخصی است که فلاسفه پیشین آن را مرهون عوارض مشخصه می دانسته اند و نظر صحیح این است که این تشخص و این وحدت ذاتا صفت وجود فرد است و بالعرض منسوب به ماهیت می گردد .

افراد یک ماهیت را که ذاتا دارای کثرت عددی هستند واحد بالنوع می نامند چنانکه انواع مندرج در جنس واحدی را که ذاتا کثرت نوعی دارند واحد بالجنس می خوانند و روشن است که این دو

قسم وحدت صفت حقیقی افراد و انواع نیستند بلکه بالعرض به آنها نسبت داده می شوند .

حاصل آنکه: وحدت بالذات ماهوی صفت نوع و جنس است و بالعرض بر افراد و انواع حمل می شود برعکس وحدت فرد که در واقع صفت وجود فرد است و بالعرض به ماهیت آن نسبت داده می شود و از سوی دیگر افراد خارجی دارای وجودهای متعددی هستند و ذاتا متصف به کثرت می گردند ولی با توجه به ماهیت واحدی که دارند واحد بالنوع نام می گیرند یا انواع مختلف که ذاتا دارای کثرت نوعی هستند به لحاظ جنس واحدشان واحد بالجنس خوانده می شوند .

بنا بر این هر یک از موجودات خارجی وحدت شخصی دارند و هنگامی که بیش از یکی از آنها را در نظر بگیریم متصف به کثرت می گردند و این هر دو صفت که مفهومهایی انتزاعی و از قبیل معقولات ثانیه هستند بنا بر اصالت وجود از وجود موجودات انتزاع می شوند و از این روی وجود هم دارای وحدت و کثرتی ورای وحدت و کثرت ماهوی خواهد بود .

و از اینجا می توان حدس زد که اعداد مختلف هم که مصادیقی از کثرت هستند از قبیل معقولات ثانیه می باشند نه از قبیل معقولات اولی و مقولات ماهوی آنچنانکه اکثر فلاسفه قائل شده اند این مطلب دلایل دیگری هم دارد که از ذکر آنها صرف نظر می کنیم .

از سوی دیگر: بنا بر اصالت ماهیت کثرت ماهوی همیشه نشانه کثرت موجودات عینی و خارجی است زیرا هر یک از آنها علی الفرض حکایت از یک حیثیت عینی خاصی می کند هر چند کثرت موجودات خارجی همیشه مستلزم کثرت ماهوی نیست چنانکه کثرت افراد یک ماهیت منافاتی

با وحدت ماهیت آنها ندارد .

با توجه به این نکته سؤالی مطرح می شود که آیا کثرت ماهیات بنا بر اصالت وجود هم کاشف از کثرت وجودات آنها است یا اینکه ممکن است چند ماهیت از یک وجود دست کم در مراحل مختلف انتزاع شود .

بدین ترتیب مسئله دیگری درباره وجود طرح می گردد که آیا همانگونه که ماهیات تام و بخصوص ماهیات بسیط با هم متباین و از یکدیگر منعزل و متمایز هستند وجودات آنها هم ضرورتا با هم متباین و از یکدیگر منعزلند یا ممکن است بین آنها نوعی وحدت که مخصوص وجود است حکمفرما باشد .

ولی پیش از آنکه به متن این مسئله بپردازیم لازم است توضیحی پیرامون کاربرد واژه وحدت در مورد وجود بدهیم

وحدت در مفهوم وجود

وحدت و کثرت مفهومی اختصاصی به ماهیات ندارد هر چند اصطلاح وحدت نوعی و وحدت جنسی مختص به آنها می باشد بلکه هر مفهومی گر چه از قبیل معقولات ثانیه فلسفی یا منطقی باشد مباین با مفهوم دیگر بوده هر یک از آنها متصف به وحدت و مجموع آنها متصف به کثرت می شود و مخصوصا تعدد و کثرت مفاهیم در مشترکات لفظی و وحدت مفهومی در مشترکات معنوی کاربرد زیادی دارد .

مفهوم وجود نیز که از معقولات ثانیه فلسفی به شمار می رود مباین با سایر مفاهیم است و چنانکه در درس بیست و دوم گذشت مفهوم واحدی است که مشترک معنوی بین مصادیق مختلف می باشند .

این مفهوم نه تنها مانند ماهیات مرکب منحل به جنس و فصل نمی شود بلکه به واسطه بساطتی که دارد از هر گونه ترکیب دیگری نیز مبری است و از سوی دیگر به عنوان جنس یا فصل جزء

هیچ ماهیتی به شمار نمی رود زیرا از قبیل مفاهیم ماهوی نیست .

حاصل آنکه هر چند مفهوم وجود دارای وحدت نوعی یا وحدت جنسی نیست اما مانند سایر معقولات ثانیه متصف به وحدت مفهومی می شود چنانکه مقتضای اشتراک معنوی آن است .

اما وحدت مفهومی وجود به معنای یکنواختی و تساوی صدق آن در جمیع موارد نیست بلکه از قبیل مفاهیم مشکک می باشد که حمل آنها بر موارد متفاوت است و برای روشن شدن این مطلب باید توضیحی درباره دو اصطلاح متواطی و مشکک بدهیم

متواطی و مشکک

مفاهیم کلی را از نظر کیفیت صدق بر مصادیق به دو دسته تقسیم کرده اند متواطی مفهومی است که صدق آن بر همه افراد یک نواخت باشد و افراد آن تقدم و تاخر یا اولویت یا اختلاف دیگری در مصداقیت برای آن مفهوم نداشته باشند مثلا مفهوم جسم بر همه مصادیقش بطور یکسان حمل می شود و هیچ جسمی نیست که از نظر جسمیت مزیتی بر جسم دیگر داشته باشد هر چند هر کدام از اجسام دارای خواصی هستند و بعضی از آنها مزایایی بر بعضی دیگر دارند ولی از نظر صدق مفهوم جسم تفاوتی با یکدیگر ندارند .

اما مشکک مفهومی است که صدق آن بر افراد و مصادیقش متفاوت باشد و بعضی از آنها از نظر مصداقیت برای آن مفهوم مزیتی بر بعضی دیگر داشته باشند چنانکه همه خطها در مصداق بودن برای طول یکسان نیستند و مصداقیت خط یک متری برای آن بیش از مصداقیت خط یک سانتیمتری است یا مفهوم سیاه بر همه مصادیقش بطور یکسان حمل نمی شود و بعضی از آنها سیاهتر هستند .

مفهوم وجود هم از این قبیل است و اتصاف اشیاء به

موجودیت یکسان نیست و بین آنها تقدم و تاخر و اولویتهایی وجود دارد چنانکه صدق وجود بر خدای متعال که هیچگونه محدودیتی ندارد با صدق آن بر وجودهای دیگر قابل مقایسه نیست .

درباره اینکه راز اختلاف در صدق مفاهیم مشکک چیست و اینکه آیا مفاهیم ماهوی هم بالذات قابل تشکیک هستند یا نه و اصولا چند نوع تشکیک وجود دارد بحثهایی انجام گرفته است و قائلین به اصالت ماهیت چند نوع تشکیک از قبیل تشکیک در کم و زیادی مانند طول را در کمیتها و تشکیک در ضعف و شدت مانند رنگ را در کیفیتها پذیرفته اند ولی قائلین به اصالت وجود تشکیک در ماهیت را بالعرض می دانند و مرجع این اختلافات را اختلاف در وجود معرفی می کنند .

افزون بر این مرحوم صدر المتالهین و پیروان حکمت متعالیه اینگونه تشکیکات را تشکیک عامی می نامند و برای حقیقت عینی وجود تشکیک دیگری قائل هستند که آن را تشکیک خاصی می خوانند و ویژگی آن این است که دو مصداق وجود مستقل از یکدیگر نباشند بلکه یکی از مراتب دیگری به شمار آید بعضی دیگر از عارف مشربان اقسام دیگری را نیز برای تشکیک در وجود ذکر کرده اند که نیازی به بیان آنها نیست

خلاصه

۱- دو ماهیت بسیط متباین به تمام الذات هستند و هیچ جهت ماهوی مشترکی نخواهند داشت .

۲- در منطق کلاسیک جهت ماهوی مشترک بین چند ماهیت مرکب را جنس و جهت امتیاز هر کدام را فصل می نامند .

۳- جنس ممکن است مرکب و دارای جنس عالی تری باشد ولی فصل همواره بسیط خواهد بود .

۴- مشهور این است که عالی ترین اجناس مقولات ده تا هستند که یکی

از آنها جوهر و بقیه مقولات عرضی می باشند ولی اقوال دیگری نیز در این زمینه وجود دارد .

۵- دو ماهیت مرکب که از دو مقوله باشند متباین به تمام الذات خواهند بود ولی ماهیات مندرج در یک مقوله متباین ببعض الذات هستند و جهت ماهوی مشترکی دارند .

۶- مفهوم وجود مفهوم بسیط و عامی است که با اضافه شدن به ماهیات مختلف تخصص می یابد .

۷- هر ماهیت تامی نوع دارای وحدت نوعی و هر جهت اشتراکی ذاتی بین چند ماهیت جنس دارای وحدت جنسی است و هر فردی از ماهیت دارای وحدت عددی می باشد و این وحدت بالذات صفت وجود آن است .

۸- افراد کثیر از یک ماهیت واحد بالنوع و انواع کثیر از یک جنس واحد بالجنس نامیده می شوند که اوصافی بالعرض برای آنها به شمار می رود .

۹- وحدت و کثرت و همچنین عدد مفاهیمی انتزاعی و از قبیل معقولات ثانیه می باشند .

۱۰- وحدت مفهومی اختصاصی به ماهیات ندارد و هر کدام از معقولات ثانیه مانند مفهوم وجود نیز متصف به وحدت مفهومی می شود چنانکه بیش از یکی از آنها متصف به کثرت می گردند .

۱۱- مفهوم وجود هیچگونه ترکیبی ندارد و نه جنس و فصلی برای آن تصور می شود نه خودش جنس یا فصل برای ماهیتی به شمار می آید .

۱۲- متواطی مفهومی است کلی که صدق آن بر همه مصادیق یک نواخت باشد مانند مفهوم جسم .

۱۳- مشکک مفهومی است کلی که صدق آن بر افراد متفاوت باشد مانند مفهوم سفیدی و سیاهی .

۱۴- مفهوم وجود از مفاهیم تشکیکی است که صدق آن بر موجودات مختلف یکسان نیست .

۱۵- قائلین به اصالت ماهیت چند

نوع تشکیک را در ماهیات پذیرفته اند از قبیل تشکیک در کمیت و کیفیت ولی قائلین به اصالت وجود منشا این تشکیکات را اختلاف در وجود می دانند .

۱۶- اصحاب حکمت متعالیه نوع دیگری از تشکیک برای وجود عینی قائل هستند که آن را تشکیک خاصی می نامند و ویژگی آن این است که دو موجود از یکدیگر مستقل نباشند و یکی از مراتب دیگری باشد

درس بیست و نهم – وحدت و کثرت در وجود عینی

وحدت شخصی

در درس گذشته از یک نوع وحدت در واقعیتهای عینی سخن به میان آمد و آن وحدت هر فردی از افراد متشخص ماهیات بود یعنی هنگامی که عقل فردی از یک ماهیت را در نظر می گیرد و آن را با خود ماهیت مقایسه می کند و این تفاوت را مورد توجه قرار می دهد که ماهیت قابل صدق بر افراد است ولی افراد این ویژگی را ندارند عنوان تشخص را از فرد انتزاع می کند و هنگامی که یک فرد را با چند فرد دیگر مقایسه می کند و تعددی در فرد واحد نمی بیند وحدت را از آن انتزاع می نماید از این روی گفته اند وجود با تشخص و با وحدت مساوق است و هر چیزی از آن جهت که موجود است متشخص و واحد می باشد البته باید توجه داشت که منظور از این وحدت وحدت شخصی است نه مطلق وحدت و شامل وحدت نوعی و جنسی نمی شود .

در اینجا سؤالی مطرح می شود که وحدت موجود خارجی را چگونه می توان شناخت و از کجا می توانیم یقین پیدا کنیم که موجودی را که واحد تصور کرده ایم واقعا یک موجود و دارای یک وجود است .

فلاسفه غالبا پاسخ این سؤال را به وضوحش واگذار کرده اند ولی در پیرامون آن

نقاط ابهامی وجود دارد که باید به اندازه ظرفیت مقام توضیحی در باره آنها داده شود .

اگر موجودی بسیط و غیر قابل تجزیه باشد مانند ذات مقدس الهی و همه مجردات طبعا وجود واحدی خواهد داشت البته وجود مجردات و بساطت آنها با برهان اثبات می شود و تنها وجود نفس و بساطت آنرا می توان با علم حضوری آگاهانه دریافت ولی بطور کلی می توان گفت که هر موجودی بسیط باشد وجود واحدی خواهد داشت .

اما در باره موجودات مادی و قابل تجزیه اثبات وحدت آنها کار ساده ای نیست .

در نظر سطحی هر موجودی که دارای اتصال باشد و اجزاء مفروض آن از یکدیگر گسسته نباشند موجود واحد و دارای وجود واحدی تلقی می شود ولی هنگامی که با دقت می نگریم دو نقطه ابهام رخ می نماید یکی آنکه آیا اجسامی که به نظر ما متصل و یکپارچه می رسند در واقع هم چنین اند یا در اثر خطای باصره آنها را متصل می پنداریم .

پاسخ این سؤال به عهده علوم طبیعی است و چنانکه می دانیم به کمک ابزارهای علمی ابت شده است که اجسام در واقع چنین اتصال و یکپارچگی ظاهری و محسوس را ندارند و از ذرات بسیار ریز و جدای از یکدیگر تشکیل یافته اند ولی از نظر فلسفی می توانیم بگوییم که چون هیچ جسمی فاقد امتداد نیست سرانجام هر کدام از ذرات اجسام هر قدر هم ریز باشد اتصال و در نتیجه وحدت اتصالی را خواهد داشت .

نقطه ابهام و سؤال انگیز دیگری که مهمتر است این است که به فرض اینکه اتصال اجزاء یک موجود جسمانی ثابت شد از کجا هیچ نوع کثرت دیگری نخواهد داشت .

در پاسخ می توان گفت که

یک موجود متصل و یکپارچه بالفعل دارای کثرتی نیست هر چند بالقوه قابل تجزیه و تکثر می باشد ولی هر وقت تجزیه ای انجام گرفت موجودات دیگری تحقق خواهند یافت که هر کدام از آنها دارای وحدت مخصوص به خودش خواهد بود .

این پاسخ هر چند در باره مقدار و کمیت هندسی اجسام پاسخ صحیحی است اما آن را پاسخ کامل و جامعی نمی توان دانست زیرا از طرفی این سؤال پیش می آید که اگر فرضا دو جسم مختلف با یکدیگر نزدیک شوند بگونه ای که هیچ فاصله ای میان آنها باقی نماند و به عنوان مثال مسامحه آمیز دو قطعه فلز مختلف بهم جوش داده شوند آیا می توان آنها را موجود واحد و دارای وجود واحدی به حساب آورد یا باید آنها را کثیر و دارای چند وجود دانست .

ممکن است از این سؤال پاسخ داده شود که چون دو قطعه فلز مفروض دارای دو ماهیت مختلف هستند و طبعا هر کدام از آنها فردی غیر از فرد دیگری خواهد داشت از این روی نمی توان آنها را موجود واحدی دانست .

ولی این پاسخ مبنی بر این است که کثرت ماهیت کاشف از کثرت وجود عینی است در صورتی که چنین مطلبی به ثبوت نرسیده است .

به عبارت دیگر کثرتی که در اینجا ثابت می شود ذاتا صفت ماهیت است نه وجود و سخن بر سر وحدت و کثرت وجود عینی است .

از طرف دیگر سؤال دقیقتری مطرح می شود که از کجا موجود متصلی که دارای وحدت اتصالی است دارای دو وجود متراکب نباشد به گونه ای که یکی سوار بر دیگری باشد و حس نتواند دوگانگی آنها را تشخیص دهد .

توضیح

آنکه همانگونه که هر یک از حواس ما یکی از ویژگیهای اجسام را درک می کند مثلا چشم ما رنگ آن را می بیند و بویایی ما بوی آن را می شنود و چشایی ما مزه آن را می چشد بدون اینکه وحدت جسمی که دارای همه آنها است از بین برود همینطور ممکن است کثرتی در اجسام موجود باشد که حس ما قادر به درک آن نباشد به دیگر سخن وحدت و کثرت ادراکات حسی را نمی توان دلیل کافی بر وحدت و کثرت وجود عینی تلقی کرد از این روی جای این احتمال باقی می ماند که جسم در عین وحدت اتصالی در مقدار هندسی دارای کثرت دیگری باشد چنانکه بعضی از فلاسفه در مورد صور جوهری مختلف قائل شده اند و مثلا حیوان را دارای چند صورت در طول یکدیگر دانسته اند صورت عنصری صورت معدنی صورت نباتی و صورت حیوانی .

پاسخ این سؤال را باید در درسهای آینده جستجو کرد و در اینجا بطور سربسته می گوییم که ترکیب اجسام به چند صورت قابل تصور است:

۱- ترکیب بین اجزاء مقداری که بالفعل وجود ندارند و در اثر تجزیه به وجود می آیند چنین ترکیبی هیچ منافاتی با وحدت بالفعل ندارد .

۲- ترکیب بین ماده و صورت با فرض اینکه وجود ماده وجودی بالقوه باشد در این صورت هم ضرری به وحدت آن نمی رسد و از یک نظر شبیه فرض قبلی می باشد .

۳- ترکیب بین ماده و صورت با فرض اینکه ماده هم وجود بالفعلی غیر از وجود صورت داشته باشد و نیز ترکیب بین صورتهایی که هر یک فوق دیگری و در طول آن قرار گرفته باشد در این فرض واحد

شمردن موجود به لحاظ وحدت صورت فوقانی است و بالعرض به کل آنها نسبت داده می شود و بهتر این است که آنها را متحد بنامیم نه واحد .

۴- ترکیب بین چند موجود بالفعلی که در عرض هم واقع شده باشند و هیچکدام صورت فوقانی برای دیگران نباشد هر چند نوعی اتصال و ارتباط میان آنها بر قرار باشد مانند ترکیب اجزاء ساعت و سایر ماشینها که آن را ترکیب صناعی می نامند در این فرض مجموع مرکب را نمی توان از نظر فلسفی واحد و یا حتی متحد دانست بلکه باید آن را موجوداتی متعدد و دارای وحدت اعتباری تلقی کرد .

۵- ترکیب بین چند موجود گسسته که نوعی وحدت بین آنها در نظر گرفته شود مانند ترکیب سپاه از چند لشکر و ترکیب لشکر از چند تیپ و ترکیب تیپ از چند گردان و بالاخره ترکیب گردان از تعدادی سرباز و همچنین ترکیب جامعه از نهادها و قشرها و گروههای اجتماعی و سرانجام ترکیب آنها از افراد انسان اینگونه ترکیب نیز از نظر فلسفی اعتباری است و چنین مرکباتی را نمی توان واحد حقیقی به حساب آورد .

دو نوع دیگر از ترکیب خارجی را می توان بر اقسام نامبرده افزود یکی ترکیبات شیمیایی و دیگری ترکیبات عضوی ارگانیک مانند ترکیب موجود زنده از تعدادی از مواد آلی و معدنی ولی حقیقت این است که این ترکیبات از دیدگاه فلسفی حکم خاصی ندارند و به نظر بعضی از فلاسفه از قبیل قسم دوم و به نظر بعضی دیگر از قبیل قسم سوم می باشند و شاید نظر اخیر صحیحتر باشد مخصوصا در باره موجودات زنده .

در پایان یادآور می شویم که

فلاسفه نوعی دیگر از ترکیب را برای همه ممکنات قائل شده اند و آن ترکیب از وجود و ماهیت است که بحث درباره آن گذشت و به حسب این اصطلاح وجود بسیط منحصر به ذات مقدس الهی خواهد بود ولی آن ترکیب ترکیبی تحلیلی و ذهنی است نه خارجی و عینی .

حاصل آنکه موجودات مادی به چند صورت متصف به وحدت می شوند که بعضی از آنها وحدت حقیقی است مانند وحدت اتصالی ذرات و وحدت صورت که دارای وجود بسیطی است و بعضی دیگر وحدت اعتباری است مانند وحدت صناعی و اجتماعی اما در ترکیب ماده و صورت اگر قائل شدیم که ماده وجود بالفعلی ندارد و هر موجود جسمانی تنها یک وجود بالفعل دارد که همان وجود صورتش می باشد طبعا دارای وحدت حقیقی خواهد بود اما اگر برای ماده هم وجود بالفعل قائل شدیم و به عبارت دیگر هیولای اولی را به عنوان یک موجود بالقوه نپذیرفتیم باید برای هر کدام وجود خاصی در نظر بگیریم و مجموع آنها را متحد بنامیم نه واحد نیز در صورتی که قائل به صورتهای طولی و متراکب شدیم باید مجموع آنها را کثیر بدانیم و فقط به لحاظ وحدت صورت فوقانی است که می توانیم کل آنها را واحد بالعرض بشماریم چنانکه مجموع روح و بدن انسان را یک موجود به حساب می آوریم و در حقیقت وحدت آن مرهون وحدت روح می باشد

وحدت جهان

وحدتی که تا کنون برای هر موجود عینی مورد بحث قرار گرفت به هیچ وجه کثرت مجموع آنها را نفی نمی کند اما وحدت دیگری برای کل جهان مطرح می شود که کثرت و تعدد آن را نفی می نماید

چنانکه معروف است که فلاسفه جهان را واحد می دانند اما این سخن را به چند صورت می توان تفسیر کرد:

۱- آنکه منظور از وحدت جهان وحدت اتصالی جهان طبیعت باشد چنانکه فلاسفه مبحثی را در فلسفه طبیعی تحت عنوان بطلان خلاء مطرح کرده اند و با بیانات مختلفی کوشیده اند تا اثبات نمایند که بین دو موجود طبیعی خلاء محض محال است و در جاهایی که پنداشته می شود چیزی موجود نیست در واقع اجسام رقیق و لطیفی وجود دارند که قابل درک حسی نیستند .

بر این اساس استدلال کرده اند که اگر دو یا چند جهان طبیعی فرض شود در صورتی که آنها متصل و پیوسته به یکدیگر باشند دارای وحدت اتصالی خواهند بود و جهان واحدی را تشکیل خواهند داد و اگر میان آنها خلاء حقیقی فرض شود به طوری که آنها را کاملا از یکدیگر جدا و منعزل نماید منافات با دلیلهای نفی خلاء خواهد داشت .

۲- آنکه منظور وحدت نظام جهان طبیعت باشد به این معنی که موجودات طبیعی همواره در یکدیگر تاثیر و تاثر و فعل و انفعال دارند و هیچ موجود طبیعی را نمی توان یافت که نه در موجود طبیعی دیگری مؤثر و نه از آن متاثر باشد چنانکه موجودات همزمان با تفاعلات خودشان زمینه پیدایش موجودات بعدی را فراهم می کنند و خودشان نیز از تفاعلات موجودات قبلی به وجود آمده اند بنا بر این همه جهان طبیعت محکوم این رابطه علیت و معلولیت مادی است و از این روی می توان آن را دارای نظام واحدی دانست ولی روشن است که این وحدت در واقع صفت نظام است که وجود عینی مستقلی از موجودات بی شمار

جهان ندارد و بر اساس آن نمی توان وحدتی حقیقی برای جهان طبیعت اثبات کرد

۳- آنکه منظور وحدت جهان در سایه وحدت صورتی باشد که همه اجزاء آن را در زیر چتر خودش متحد می سازد چنانکه اجزاء نبات و حیوان در سایه وحدت صورت جوهری خودشان متحد می شوند .

صورت واحدی که برای کل جهان می توان فرض کرد به طوری که موجودات ذی روح مانند انسان و حیوان را نیز دربر گیرد ناچار روح دیگری خواهد بود که می توان آن را نفس کلی یا روح جهان نامید اما بعضی از فلاسفه پا را فراتر نهاده و مجردات و جمیع ما سوی الله را نیز مشمول آن دانسته اند و بدین ترتیب عقل اول یا کاملترین موجود امکانی را به منزله صورتی برای ما دون آن به حساب آورده اند چنانکه بسیاری از عرفاء جهان را انسان کبیر نامیده اند اما تا کنون برهانی بر این مطلب نیافته ایم و مخصوصا موجود مجرد تامی مانند عقل اول را صورت جهان نامیدن خالی از مسامحه نیست .

به هر حال چنین فرضی نیز به معنای نفی کثرت حقیقی از اجزاء جهان نخواهد بود زیرا این وحدت در واقع صفت همان صورت فوقانی جهان است و بالعرض به مجموع جهان نسبت داده می شود چنانکه در مورد وحدت روح و بدن گفته شد .

ناگفته نماند که پذیرفتن این وحدت برای جهان مستلزم پذیرفتن قسم سوم از ترکیبات یاد شده است ولی پذیرفتن آن قسم ترکیب مستلزم پذیرفتن چنین وحدتی نیست

خلاصه

۱- وحدت شخصی مساوق با تشخص و وجود عینی است و هر موجودی از آن جهت که موجود بالفعلی است دارای تشخص و وحدت خواهد

بود .

۲- هر موجود بسیط و تجزیه ناپذیری مانند خدای متعال و مجردات دارای وجود واحدی می باشد و جای فرض کثرت در ذات آن نیست .

۳- اجسام کلاً هر چند دارای گسستگیها و خلاءهای نسبی باشند در نهایت به ذرات خردی می رسند که دارای امتداد و اتصال حقیقی و نیز دارای وحدت اتصالی خواهند بود

۴- ترکیب در اجسام به چند صورت قابل تصور است ترکیب از اجزاء بالقوه ترکیب از ماده و صورت با فرض بالقوه بودن ماده ترکیب از ماده و صورت با فرض فعلیت داشتن ماده و همچنین ترکیب صور متراکب ترکیب صناعی مانند اجزاء ساعت ترکیب اجتماعی مانند ترکیب سپاه از سربازان و ترکیب جامعه از افراد انسان دو قسم اول دارای وحدت حقیقی و قسم سوم دارای وحدت بالعرض و دو قسم اخیر دارای وحدت اعتباری می باشند

۵- ترکیبات ارگانیک را باید از قسم سوم به حساب آورد و همچنین ترکیبات شیمیایی در صورتی که برای آنها صورت واحدی ثابت شود .

۶- ترکیب موجود از ماهیت و وجود ترکیبی تحلیلی و ذهنی است نه عینی و خارجی .

۷- اثبات وحدت جهان به معنای وحدت اتصالی تمام موجودات طبیعی منوط به ابطال خلاء محض است .

۸- وحدت نظام در جهان طبیعت امری قابل قبول است ولی وحدتی حقیقی برای اجزاء جهان به شمار نمی رود .

۹- اثبات وحدت جهان به معنای داشتن روح یا صورت عقلانی واحد در گرو برهان است

۱۰- پذیرفتن چنین وحدتی به معنای پذیرفتن قسم سوم از ترکیبات یاد شده است هر چند پذیرفتن آن قسم از ترکیب مستلزم پذیرفتن چنین فرضی نیست

درس سی ام – مراتب وجود

اقوال درباره وحدت و کثرت هستی

دانستیم که وحدت شخصی در هر

موجود عینی منافاتی با کثرت حقیقی همه موجودات ندارد همچنین وحدت اتصالی جهان ماده منافاتی با کثرت موجودات مادی ندارد کثرتی که در سایه تعدد صورتهای مختلف حاصل می شود نیز دانستیم که وحدت نظام جهان به معنای وحدت حقیقی آن نیست و اما وحدت شخصی جهان به عنوان یک موجود زنده و دارای روح واحد را نمی توان اثبات کرد و به فرض اینکه ثابت شود وحدتی بالعرض خواهد بود و به هر حال موضوع وحدت در این سه فرض یاد شده جهان طبیعت و حد اکثر جهان ممکنات است اکنون سخن در این است که آیا می توان برای کل هستی که شامل ذات مقدس الهی هم می شود وحدتی را اثبات کرد یا نه .

در این زمینه به چهار قول می توان اشاره کرد:

۱- قول صوفیه که وجود حقیقی را منحصر به ذات مقدس الهی می دانند و بقیه موجودات را دارای وجودهای مجازی می شمارند و به عنوان وحدت وجود و موجود معروف است .

ظاهر این قول خلاف بداهت و وجدان است ولی شاید بتوان برای آن تاویلی در نظر گرفت و آن را به قول دیگری که ذکر خواهد شد قول چهارم باز گردانید .

۲- قول محقق دوانی که آن را مقتضای ذوق تاله دانسته و به عنوان وحدت وجود و کثرت موجود هم معروف شده است و حاصلش این است که وجود حقیقی مخصوص به خدای متعال است ولی موجود حقیقی شامل مخلوقات هم می شود اما به معنای منسوب به وجود حقیقی نه به معنای دارای وجود حقیقی چنانکه بعضی از مشتقات دیگر هم چنین معنایی را افاده می کنند مثلا واژه تامر از ماده تمر خرما به

معنای خرمافروش و منسوب به خرما است و واژه مشمس از ماده شمس خورشید به معنای جسمی است که آفتاب بر آن تابیده و نسبتی با خورشید پیدا کرده است . این قول هم قابل قبول نیست زیرا صرف نظر از اینکه برای تامر و مشمس هم می توان ماده ای به معنای خرما فروختن و آفتاب تابیدن در نظر گرفت لازمه این قول آن است که واژه موجود دارای دو معنای مختلف و از قبیل مشترکات لفظی باشد ولی همچنانکه اشتراک لفظی در مورد وجود صحیح نیست درباره موجود هم پذیرفتنی نخواهد بود افزون بر این قول مزبور مبتنی بر اصالت ماهیت منتسب به جاعل است که نادرستی آن در درس بیست و هفتم روشن شد .

۳- قول سوم به اتباع مشائین نسبت داده شده و به عنوان کثرت وجود و موجود معروف شده است و حاصلش این است که کثرت موجودات قابل انکار نیست و ناچار هر کدام از آنها وجودی خاص به خود خواهد داشت و چون وجود حقیقت بسیطی است پس هر وجودی با وجود دیگر متباین به تمام الذات خواهد بود .

برای این قول می توان چنین استدلال کرد وجودهای عینی از چند حال خارج نیستند یا همگی آنها افراد حقیقت واحدی هستند همانند افراد نوع واحد یا دارای انواع مختلفی هستند که در جنس واحدی مشترکند مانند اشتراک انواع حیوانات در جنس حیوان و یا هیچ جهت اشتراک ذاتی ندارند و متباین به تمام الذات می باشند شق سوم همان شق مورد نظر است و با ابطال دو شق دیگر اثبات می شود .

اما بطلان شق دوم روشن است زیرا لازمه اش این است که

حقیقت وجود مرکب از جهت اشتراک و جهت امتیاز یعنی مرکب از جنس و فصل باشد و چنین چیزی با بساطت حقیقت وجود نمی سازد و بازگشت آن به این است که وجود در واقع همان جهت اشتراک باشد و با اضافه شدن چیزهایی دیگری به آن به صورت انواع مختلف در آید ولی در دار هستی چیزی جز وجود یافت نمی شود که به عنوان جهت امتیاز عینی به آن اضافه گردد .

و اما شق اول لازمه اش این است که وجود همچون کلی طبیعی باشد که با اضافه شدن عوارض مشخصه به صورت افراد مختلف در آید ولی سؤال در باره عوارض تکرار می شود که آنها هم موجودند و علی الفرض همه موجودات دارای حقیقت واحدی هستند پس چگونه بین عوارض و معروضات از یک سوی و بین خود عوارض از سوی دیگر اختلاف پدید می آید و با اختلاف آنها افراد مختلف وجود تحقق می یابند .

به دیگر سخن اگر اشتراکی بین وجودهای عینی فرض شود یا اشتراک در تمام ذات است و معنایش این است که وجود ماهیت نوعی و دارای افراد متعدد باشد و یا اشتراک در جزء ذات است و لازمه اش این است که وجود ماهیت جنسی و دارای انواع مختلف باشد و هر دو فرض باطل است پس راهی جز این نمی ماند که بگوییم وجودهای عینی متباین به تمام الذات هستند .

ولی این استدلال تمام نیست زیرا شقوق سه گانه ای که برای حقیقت عینی وجود فرض شده در واقع از احکام ماهیت اقتباس شده است و تلاش شده که با نفی ترکیب وجود از جنس و فصل و همچنین نفی ترکیب آن از طبیعت نوعیه

و عوارض مشخصه تباینی ذاتی برای وجودات نظیر تباین ماهیات بسیطه اثبات شود در صورتی که نه اشتراک وجودات در حقیقت وجود از قبیل اشتراک در معنای نوعی و جنسی است و نه تباین آنها از قبیل تباین انواع بسیط .

حاصل آنکه: چنین استدلالی نمی تواند اشتراک وجودهای عینی را به صورت دیگری غیر از اشتراک در معنای نوعی و جنسی نفی نماید و بزودی روشن خواهد شد که گونه دیگری از وحدت و اشتراک را می توان برای حقایق عینی اثبات کرد .

۴- قول چهارم قولی است که صدرالمتالهین به حکماء ایران باستان نسبت داده و خود وی نیز آن را پذیرفته و در صدد تبیین و اثبات آن برآمده و به عنوان وحدت در عین کثرت معروف شده است و حاصلش این است که حقایق عینی وجود هم وحدت و اشتراکی با یکدیگر دارند و هم اختلاف و تمایزی ولی ما به الاشتراک و ما به الامتیاز آنها به گونه ای نیست که موجب ترکیب در ذات وجود عینی شود و یا آن را قابل تحلیل به معنای جنسی و فصلی نماید بلکه بازگشت مابه الامتیاز آنها به ضعف و شدت است چنانکه اختلاف نور شدید با نور ضعیف به ضعف و شدت آنها است ولی نه بدین معنی که شدت در نور شدید چیزی جز نور و یا ضعف در نور ضعیف چیزی غیر از نور باشد بلکه نور شدید چیزی غیر از نور نیست و نور ضعیف هم چیزی غیر از نور نیست و در عین حال از نظر مرتبه شدت و ضعف با یکدیگر اختلاف دارند اما اختلافی که به بساطت حقیقت نور که مشترک

بین آنها است آسیبی نمی رساند و به دیگر سخن وجودات عینی دارای اختلاف تشکیکی هستند و مابه الامتیاز آنها به مابه الاشتراکشان باز می گردد .

البته تشبیه مراتب وجود به مراتب نور فقط برای تقریب به ذهن است و گرنه نور مادی حقیقت بسیطی نیست آنچنانکه غالب فلاسفه پیشین آنرا عرض بسیطی می پنداشته اند و از سوی دیگر وجود دارای تشکیک خاصی است به خلاف تشکیک در مراتب نور که تشکیک عامی است و فرق بین آنها در درس بیست و هشتم روشن شد .

اما این قول را به دو گونه می توان تفسیر کرد یکی آنکه اختلاف هر وجودی با وجود دیگر در مرتبه وجود فرض شود به طوری که افراد یک ماهیت یا چند ماهیت هم عرض نیز دارای چنین اختلافی دانسته شوند دیگری آنکه اختلاف مراتب فقط میان علل و معلولات حقیقی در نظر گرفته شود و چون همه موجودات معلول بی واسطه یا با واسطه خدای متعال هستند نتیجه گرفته شود که عالم هستی از یک وجود مستقل مطلق و وجودهای رابط و نامستقل بی شماری تشکیل یافته است که هر علتی نسبت به معلول خودش استقلال نسبی خواهد داشت و از این جهت کاملتر و دارای مرتبه عالیتری از وجود خواهد بود هر چند معلولهای هم عرض که رابطه علیت و معلولیتی با یکدیگر ندارند چنین اختلاف تشکیکی را نداشته باشند و از یک نظر متباین به تمام الذات به حساب آیند ولی تفسیر اول خیلی بعید بلکه غیر قابل قبول است هر چند ظاهر بعضی از سخنان صدرالمتالهین و اتباعش بر آن دلالت دارد .

ناگفته نماند که وی سخنان عرفاء و اهل تحقیق از صوفیه را به

همین معنی تاویل کرده و منظور ایشان را از موجود و وجود حقیقی موجود و وجود مستقل مطلق و از موجود و وجود مجازی موجود و وجود غیر مستقل و تعلقی و ربطی دانسته است

دلیل اول بر مراتب تشکیکی وجود

برای این قول به دو صورت می توان استدلال کرد که یکی از آنها با تفسیر اول و دیگری با تفسیر دوم سازگارتر است دلیل اول همان است که در سخنان صدرالمتالهین و اتباعش در این مبحث آمده و دلیل دوم از بیانات ایشان در مبحث علت و معلول استفاده می شود .

اما دلیل اول در واقع ناظر به اثبات ما به الاشتراک عینی بین واقعیتهای خارجی است توضیح آنکه قول چهارم منحل به دو مطلب می شود یکی آنکه وجودهای خارجی دارای وصف کثرت هستند و ناچار ما به الامتیازی خواهند داشت مطلب دیگر آنکه ما به الامتیاز آنها مغایر با ما به الاشتراکشان نخواهد بود و همه آنها در عین کثرت دارای ما به الاشتراکی هستند که نه منافاتی با بساطتشان دارد و نه با کثرتشان و چون مطلب اول بدیهی و غیر قابل انکار است مطلب دوم را وجهه همت خود قرار داده در صدد اثبات آن بر آمده اند .

تقریر دلیل این است که از همه واقعیتهای عینی مفهوم واحدی که همان مفهوم وجود است انتزاع می شود و انتزاع این مفهوم واحد از واقعیتهای کثیر دلیل آن است که ما به الاشتراک عینی بین آنها وجود دارد که منشا انتزاع این مفهوم واحد می شود و اگر جهت وحدتی بین وجودهای خارجی نمی بود چنین مفهوم واحدی از آنها انتزاع نمی شد .

این دلیل مبتنی بر دو مقدمه است یکی آنکه مفهوم وجود مفهوم واحد

و از قبیل مشترکات معنوی است و این همان مطلبی است که در درس بیست و دوم به ثبوت رسید مقدمه دیگر آنکه انتزاع مفهوم واحد از امور کثیر کاشف از حیثیت واحد و مشترکی بین آنها است و دلیل آن این است که اگر حیثیت واحدی برای انتزاع مفهوم واحد لازم نباشد لازمه اش این است که انتزاع آن بدون ملاک باشد و بتوان هر مفهومی را از هر چیزی انتزاع کرد در صورتی که بطلان آن روشن است .

بدین ترتیب نتیجه گرفته می شود که وجودهای عینی دارای ما به الاشتراک خارجی هستند سپس مقدمه دیگری به آن ضمیمه می شود و آن این است که وجود عینی بسیط و دارای حیثیت عینی واحدی است و نمی توان آن را مرکب از دو حیثیت متمایز دانست پس حیثیت امتیاز وجودهای عینی مغایر با حیثیت وحدت و اشتراک آنها نخواهد بود یعنی اختلاف وجودها تشکیکی و به معنای اختلاف در مراتب حقیقت واحد خواهد بود .

ولی به نظر می رسد که این دلیل قابل مناقشه باشد زیرا همانگونه که در درس بیست و یکم خاطر نشان کردیم وحدت و کثرت معقولات ثانیه دلیل قاطعی بر وحدت و کثرت جهات عینی و خارجی نیست بلکه تابع وحدت و کثرت دیدگاهی است که عقل در انتزاع اینگونه مفاهیم دارد چه بسا که از حقیقت واحد و بسیطی مفاهیم متعددی را انتزاع کند چنانکه از ذات مقدس الهی مفاهیم وجود و علم و قدرت و حیات را انتزاع می کند با اینکه هیچگونه کثرت و تعدد جهت عینی در آن مقام شامخ تصور نمی شود و چه بسا از دیدگاه واحدی به حقایق مختلفی

بنگرد و از همه آنها مفهوم واحدی را انتزاع نماید چنانکه از واقعیتهای خارجی گوناگون مفهوم واحد را انتزاع می نماید و مفهوم وجود و موجود نیز از همین قبیل است و نظیر آن انتزاع مفهوم عرض از مقولات نه گانه و مفهوم ماهیت و مقوله و جنس عالی از همه مقولات دهگانه است با اینکه بنظر خود صدرالمتالهین هم هیچگونه ما به الاشتراک ذاتی بین آنها وجود ندارد .

بنا بر این وحدت اینگونه مفاهیم فقط کاشف از وحدت دیدگاه عقل در انتزاع آنها است نه از وحدت حیثیت عینی مشترک بین آنها و اگر چنین حیثیتی وجود داشته باشد باید از راه دیگری ثابت شود

دلیل دوم بر مراتب تشکیکی وجود

دلیل دوم از مقدماتی تشکیل می یابد که در مبحث علت و معلول اثبات می شود و شاید به همین جهت از ذکر آن در این مبحث خودداری کرده اند ولی نظر به اهمیتی که دارد مقدمات آن را به عنوان اصل موضوع می آوریم تا در جای خودش اثبات شود .

مقدمه اول این است که میان موجودات رابطه علیت و معلولیت برقرار است و هیچ موجودی نیست که از سلسله علل و معلولات بیرون باشد البته موجودی که در راس سلسله واقع می شود فقط متصف به علیت می گردد و موجودی که در نهایت سلسله قرار می گیرد فقط متصف به معلولیت می شود ولی به هر حال هیچ موجودی نیست که رابطه علیت و معلولیت با موجود دیگری نداشته باشد به گونه ای که نه علت برای چیزی باشد و نه معلول برای چیزی .

مقدمه دوم این است که وجود عینی معلول استقلالی از وجود علت هستی بخش به او ندارد و چنان نیست که هر کدام وجود مستقلی

داشته باشند و به وسیله یک رابطه ای که خارج از متن وجود آنها است به یکدیگر پیوند داده شوند بلکه وجود معلول هیچگونه استقلالی در برابر علت ایجاد کننده اش ندارد و به تعبیر دیگر عین ربط و تعلق و وابستگی به آن است نه اینکه امری مستقل و دارای ارتباط با آن باشد چنانکه در رابطه اراده با نفس ملاحظه می شود این مطلب از شریفترین مطالب فلسفی است که مرحوم صدرالمتالهین آن را اثبات فرموده و به وسیله آن راهی به سوی حل بسیاری از معضلات فلسفی گشوده است و حقا باید آن را از والاترین و نفیسترین ثمرات فلسفه اسلامی را به شمار آورد .

از انضمام این دو مقدمه نتیجه گرفته می شود که وجود همه معلولات نسبت به علل ایجاد کننده و سرانجام نسبت به ذات مقدس الهی که افاضه کننده وجود به ماسوای خودش می باشد عین وابستگی و ربط است و همه مخلوقات در واقع جلوه هایی از وجود الهی می باشد که بر حسب مراتب خودشان دارای شدت و ضعفها و تقدم و تاخرهایی هستند و بعضی نسبت به بعضی دیگر استقلال نسبی دارند ولی استقلال مطلق مخصوص به ذات مقدس الهی است .

بدین ترتیب سراسر هستی را سلسله ای از وجودهای عینی تشکیل می دهد که قوام هر حلقه ای به حلقه بالاتر و از نظر مرتبه وجودی نسبت به آن محدودتر و ضعیفتر است و همین ضعف و محدودیت ملاک معلولیت آن می باشد تا برسد به مبدا هستی که از نظر شدت وجودی نامتناهی و محیط بر همه مراتب امکانی و مقوم وجودی آنها می باشد و هیچ موجودی از هیچ جهت و حیثیتی مستقل و

بی نیاز از او نخواهد بود بلکه همگی عین فقر و نیاز و وابستگی به او خواهند بود .

این ارتباط وجودی که استقلال را از هر موجودی غیر از وجود مقدس الهی نفی می کند به معنای وحدتی خاص است که تنها در وجود عینی و طبعا بر اساس اصالت وجود مفهوم پیدا می کند و هنگامی که هستی استقلالی مورد نظر باشد مصداقی جز ذات نامتناهی الهی نخواهد داشت و از این روی باید هستی مستقل را واحد دانست آن هم واحدی که قابل تعدد نیست و از این روی به نام وحدت حقه نامیده می شود و هنگامی که مراتب وجود و جلوه های بی شمار وی مورد توجه قرار گیرند متصف به کثرت می شوند ولی در عین حال باید میان آنها نوعی اتحاد قائل شد زیرا با وجود اینکه معلول عین ذات علت نیست نمی توان آن را ثانی او شمرد بلکه باید آن را قائم به علت و شانی از شؤون و جلوه ای از جلوه های وی به حساب آورد و منظور از اتحاد آنها همین است که یکی نسبت به دیگری هیچ استقلالی در متن هستی خودش ندارد گر چه این تعبیر اتحاد تعبیر متشابه نارسایی است که به حسب متفاهم عرفی معنای منظور را افاده نمی کند و موجب برداشتهای نادرستی می شود .

ناگفته پیدا است که این بیان کثرت وجودهای هم رتبه در بعضی از حلقات سلسله مانند جهان طبیعت را نفی نمی کند و مقتضای آن این نیست که افراد یک یا چند ماهیت هم درجه نیز دارای اختلاف تشکیکی با یکدیگر باشند بلکه باید اختلاف آنها را تباین به تمام وجود بسیط آنها دانست

خلاصه

۱- صوفیه

وجود حقیقی را منحصر به خدای متعال دانسته اند و به این معنی قائل به وحدت وجود شده اند و ظاهر این کلام مخالف بداهت و وجدان است .

۲- محقق دوانی وجود را واحد و موجودات را کثیر دانسته و اطلاق موجود را در مورد مخلوقات به معنای منسوب به وجود گرفته است این قول مبتنی بر اصالت ماهیت و مستلزم اشتراک لفظی در مورد موجود و مردود است .

۳- از اتباع مشائین نقل شده که وجودهای عینی را حقایق متباین به تمام الذات دانسته اند .

۴- دلیل این قول آن است که اگر وجودهای عینی ما به الاشتراکی می داشتند نظیر ماهیات نوعیه و جنسیه می شدند و لازمه اش این بود که حقایق عینی وجود مرکب باشند .

۵- این دلیل تمام نیست زیرا ما به الاشتراکی وجودهای عینی از قبیل ماهیت نوعیه یا جنسیه نیست .

۶- صدرالمتالهین نوعی دیگر از وحدت را برای وجودهای عینی قائل شده و کثرت آنها را مستند به اختلاف مراتب آنها دانسته و بدین ترتیب ما به الامتیاز آنها را به ما به الاشتراک باز گردانده است .

۷- دلیلی که بر این مطلب ذکر کرده این است که وحدت مفهوم وجود کاشف از حیثیت عینی مشترک بین همه واقعیتهای عینی است .

۸- این دلیل قابل مناقشه است زیرا مفهوم وجود از قبل معقولات ثانیه است و وحدت و کثرت آنها دلیل قاطعی بر وحدت و کثرت جهات عینی نیست .

۹- دلیل دیگری برای مراتب تشکیکی وجود می توان اقامه کرد به این بیان که وجود معلول عین ربط به وجود علت هستی بخش و مرتبه ای از مراتب وجود اوست پس سراسر هستی که از سلسله ای

از علل و معلولات تشکیل می یابند نسبت به خدای متعال استقلالی ندارند و همگی آنها مراتبی از تجلیات او به شمار می آیند .

۱۰- مقتضای این دلیل قائل شدن به تشکیک خاصی بین معلولات و علل ایجاد کننده است اما معلولات هم رتبه را باید متباین به تمام وجود بسیط آنها دانست

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

مرکز تحقیقات رایانه‌ای
قائمیه
اصفهان
WWW
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹